

ALAIN DE LIBÉRA

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 130

DOST

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

ALAIN DE LIBÉRA

Türkçesi: IŞIK ERGÜDEN

ORTAÇAĞ FELSEFESİNİN TAM OLARAK NASIL TANIMLANMASI GEREKTİĞİ KONUSUNDAKİ TARTIŞMALAR MUHTELİF. BİR BAKIŞ AÇISINA GÖRE, KİLİSE KAYNAKLI BİR ENTELEKTÜEL CANLANMANIN ALTIN ÇAĞI; BİR BAŞKA GÖRÜŞE GÖREYSE, KARANLIK VE KENDİ İÇİNE KAPANMIŞ, ANTİKİTE VE RÖNESANS ARASINA SIKIŞAN TALİHSİZ BİR MİLENYUMUN KÖTÜ YAZGISI. ARİSTOTELES İLE DESCARTES ARASINDAKİ YAKLAŞIK ON YÜZYILLIK BU BELİRLEYİCİ ZAMAN DİLİMİNİN BİRÇOK FARKLI YORUMA KAYNAKLIK ETTİĞİ AÇIKTIR. KURUCU BABALARIN YETKESİNDEN YENİ BİR DÜŞÜNSEL ATILIMIN EŞİĞİNE VARAN BU UZUN KESİT, İNANCIN AKLA, DİLİN DENEYİME, SÖZCÜKLERİN ŞEYLERE BASKIN ÇIKTIĞI CAN ALICI BİR DENEYİMİN DÜŞÜNSEL GERİLİMİNİ İÇİNDE BARINDIRIR. ALANININ EN SAYGIDEĞER DÜŞÜNÜRLERİNDEN ALAIN DE LIBÉRA'NIN İZİNDE, İLGİ ÇEKİCİ BİR FELSEFİ ÇÖZÜMLEME.

Kültür Kitaplığı: 130; Felsefe: 28





D



KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 130

D

Alain de Libéra

École Pratique des hautes études'de profesör olan Alain de Libéra, Ortaçağ felsefesi ve Hıristiyan teolojisi gibi konularda yaşayan en önemli uzmanlardan biri sayılmaktadır.

Libéra, Alain de
Ortaçağ Felsefesi
ISBN 978-975-298-494-3 / Türkçesi: Işık Ergüden
Ağustos 2013, Ankara, 127 sayfa
Kültür Kitaplığı: 130; Felsefe: 28

ORTAÇAĞ FELSEFESİ

Alain de Libéra

DOST

ISBN 978-975-298-494-3

La Philosophie Médievale
Alain de Libéra

Türkçesi, Işık Ergüden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; İvedik Organize Sanayi Bölgesi,
Matbaacılar Sitesi 588. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Paris Cad. No: 76/7, Kavaklıdere 06680 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Yüzlerce yıllık tarihyazımı geleneklerinin karmaşık ve donmuş ağına düşmüş, çelişik tutkuların olgulara dayattığı çatışma, koz ve anlaşmazlıkların esiri olan Ortaçağ felsefesi, yandaşlarının olduğu kadar karşıtlarının da beslediği imge ve önyargılardan asla tamamen azade olamadı.

Kilisenin entelektüel bakımdan kesin yetkili olduğu ideal dönemini çağrıştırdığı için kimi zaman yüceltilen; kimi zaman ise düşüncenin uzun ve zahmetli fedakârlıklar içine girdiği bahtsız döneminin işareti olarak görülüp gözden düşen; kimileri için sonsuza dek yitirilmiş bir aydınlığın ikircil debdebesiyle süslü, kimileri içinse "karanlıkçılığın" en karanlık tezahürü olmakla suçlanıp teşhir edilen, bin yıllık düşünme, düşünce, yenilik ve çalışma, Rönesans, Reform ve "klasik" denen dönemden oluşan olasılıktan uzak konfigürasyonu Antikçağdan ayıran sessiz ara-evrede uyumaktadır. On yüzyıllık Ortaçağ, başka deyişle on yüzyıllık bir geçiş, Platon, Aristoteles, Petrarca, Luther ve Descartes arasında bitmek bilmeyen bir parantezdir; "Din Babaları"nın ve "Doktorlar"ın otoritesinin paylaşımsız hüküm sürdüğü, inancın akla baskın çıktığı, dilin deneyime,

soyutun somuta, kelimelerin şeylere baskın çıktığı "orta", "ara" bir çağdır.

Bundan böyle felsefe tarihinde Ortaçağ'a nasıl bir yer düşmektedir? Uzun süredir ona ayrılmış olan, ama kendisinin çoktan terk etmeye başladığı bir yer; gösterişli Tümyapıt yapımcılarının yeniyi öngörürken eskiyi sürdürmek için çaba sarfettikleri bir yer; "Galileo'nun öncülleri"nin "önce"den "sonra"ya giden dansı etmek için "radikal Aristotelesçiler"e el verdiği yer.

Okuyacağınız küçük kitabın tek bir amacı var: Fikir alanında bir "başka Ortaçağ"ı savunmak. Nesnellik ya da her şeyi söyleme gibi bir iddiası yok. Yalnızca yakın dönem araştırmalarının bilançosunu çıkarmak, aceleci bazı fikirleri düzeltmek, bilinmeyenin payını ortaya koymak, kısacası, şeylere ve insanlara hakkını vermektir. Bizim sunduğumuz Ortaçağ henüz "skolastik", "mistik" ve "felsefe" arasındaki modern ayrımları tanımamaktadır. Fikir hareketleri burada entelektüel yaşamın örgütlenmesinden ayrı değildir; düşüncenin ritmi tercümelerin peşisıra gider ve buraya kendi uyumunu katar; düşünürler okuyan, yazan ve tanımlı dünyalarda ders veren canlı kişilerdir. Bu tercih bir yöntem içerir. Bunu tanımlamanın zamanı gelmiştir.

Burada "yazarlar" "yüzyıllar"ın ya da "dönemler"in ayrımsız zemini üzerinde yan yana konulmuyor: Tematik ve disipliner bir perspektif benimsenmiştir.

Bunun nedeni kronolojinin önemsiz olması değil, bütünselliğin gerekmesidir. Kimi tarihler kendiliğinden anlamlıdır ve yapılacak karşılaştırmalar asla şaşırtmaz. En çarpıcı karşılaştırmalar, geç-Antikçağ dönemi ile Yukarı

Ortaçağ döneminin sınırlarını belirtmektedir: Augustinus *İtiraflar*'ını (396) Olimpiyat oyunlarının kaldırılmasından iki yıl sonra kaleme alır; Proklos (ö. 485), Attila'nın Catalauni Meydanı'nda bozgunundan (451) otuz yıl sonra, Vandalların Roma talanından (455) ve Batı Roma İmparatorluğu'nun sonuncu imparatorunun tahttan indirilmesinden (476) sonra ölür; "Dionysios Areopagites"e (yaklaşık 500) atfedilen yazılar *Derleme*'si Clovis'in vaftizinden (496) birkaç yıl sonradır; Doğu Roma İmparatoru İustinianus, Got Theodoric'in elçisi Boethius'un ölümünden (524) beş yıl sonra ve Mont-Cassin manastırının kuruluşundan (530) bir yıl önce Atina'daki son felsefe okulunu da kapatır (529). Ama aynı ölçüde güçlü başka sürprizler de Arap filozofların okuyucusu olan Ortaçağ düşünürlerinin yolunu gözlemektedir: Büyük Aristoteles yorumcusu el-Fârâbi (ö. 950), Hugues Capet'nin hükümranlığının (987-996) başlamasından otuz yıl önce ölür; İbn Sînâ (ö. 1037), Doğu ve Batı Hıristiyan kiliselerinin büyük ayrılığından (1054) yirmi yıl önce ölür; el-Gazali (ö. 1111) Canterbury'li Aziz Anselmus'un (ö. 1109) çağdaşıdır; İbn Rüşd (ö. 1198), Gioacchino da Fiore'nin (ö. 1202) ve *Carmina Burana*'ların çağdaşıdır.

Bununla birlikte, tarihleri karşılaştırarak bir şey anlayamayız. Dolayısıyla, insanlardan ve onların geçici talihlerinden ziyade, temaları, problemleri ve soruları izleyerek; fikirlerin, kavramsal süreklilik ve süreksizliklerin oyununu, kaynak aktarımlarının, söylemsel biçimlerin ve bilginin kurumlaşmasındaki değişimlerin olgunlaşmasının uzun hareketine indirgeyerek, süre duygusu verilmeye çalışılacaktır. Biz yönümüzü şöyle belirledik: Kurucu

metinlerin incelenmesi, toplumsal çevrenin incelenmesi, ardından tek tek her disiplinin –mantık, fizik, metafizik, psikoloji, etik– felsefi analizi. Bu plan tartışılabilir. Açılım gösterdikçe haklı çıkacağını umuyoruz. Bununla birlikte bu yönelimden ne beklediğimizi de belirtmeliyiz. Öncelikle, –kısaca ifade edersek– iki yanlış tezin terkedilmesi: Bertrand Russell'da okuduğumuz bu tezlerden biri Ortaçağ felsefesi diye bir şeyin olmadığını, Ortaçağ'da her şeyin teoloji olduğunu ileri sürer; Martin Heidegger'de gördüğümüz diğeri ise Ortaçağ düşüncesinde "Aristotelesçilik" ile "Yahudi-Hıristiyanlık'tan kaynaklı tasarım tarzı"nın buluşmasının sonucunu görür.

Russell'ın tezi az çok yumuşatılmış her türden ifadeyle tekrarlanabilir. Örneğin Ortaçağ düşünürlerinin felsefesinin tek başına var olmadığı, teolojiye kesin olarak ve tamamen tabi olduğu, hatta "Yunan filozofları" derken kullanılan entelektüel ve toplumsal anlamda filozofların Ortaçağ'da olmadığı bile söylenebilir. Ayrıca, felsefenin yalnızca kültürel bir olgu olduğu, Hıristiyan'ın kendi özgünlüğünü daha iyi anlamak için, daha doğrusu kendi teolojisini silahlandırmak için kullandığı geçmişin bir figürü olduğu da söylenebilir. Bize göre, bu nitelemelerden hiçbiri yeterli değildir ve en azından biri yanlıştır. Referans döneminin uzunluğu, entelektüel ortamların çeşitliliği, teolojik perspektiflerin bile çokluğu, felsefenin Ortaçağa özgü *bir* yüzünden ya da *bir* probleminden söz etmemizi engeller. Heidegger'in tezi aynı gerekçeyle davrandığından aynı anda ikisi birden çürütülebilir. Aslında, Aristoteles'in gerçekten bilinmesi "Ortaçağ"ın başlamasından yaklaşık beş yüzyıl sonra başlayan gecikmiş bir olgudur ve *Aristoteles*

Latinus kimyasal olarak saf değildir: Bu, deyim yerindeyse, Peripatosçulaştırılmış[1] bir Aristoteles'tir, Aristoteles'i çevreleyen, sürdüren ya da özetleyen Arap yorumcuların Aristoteles'idir.

Felsefe ile teolojinin, akıl ile inancın geleneksel karşıtlığını ele almak yerine, burada çoklu bir tarih –Yunan, Süryani, Yahudi, Arap, Latin– ve sürekli bir etkileşim tezi izleniyor; bir disiplinde görülen ilerlemeler diğerlerini de etkiler, sorular karşılıklı olarak sorulur, kesişir ve çoğu zaman da karmakarışık olurlar. Ortaçağ bilgisinin kendine özgülüğü, yaftaların, uzlaşmaların ya da din kitaplarının ardında, bir dönemin gerçek stil ve bilimsel zihniyetini yaratan şeyi ortaya koyarak gösterilmek istenmektedir: Yorumların, belgelerin ve doktrinlerin çokluğu altında kalan varsayımların ve gizil kararların bu gizli birliği.[2]

1) Aristotelesçi felsefeyi, onun savunucuları ile yandaşlarını anlatan felsefe terimi. Aristoteles'in derslerimi bir aşağı bir yukarı gezinerek yapması, kendi kurduğu okulun Peripatos (Gezimcilik) Okulu adıyla bilinmesine yol açmıştır (ç.n.).

2) VI. yüzyılla XV. yüzyıl arasındaki çeşitli felsefe geleneklerinin kronolojik bir analizi olan A. de Libéra, *La philosophie médiévale*, ("Premier Cycle"), Paris, PUF, 1993, buradaki tematik yaklaşımı tamamlar. Bazı noktaları belirginleştirmek için: *Encyclopédies philosophiques universelles*, PUF, c. 2 (*Notions*) ve 3 (*Œuvres*) ve D. Huisman'ın yönetiminde yayımlanan *Dictionnaire des philosophies* (Paris, PUF, 1993). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ve *Lexikon des Mittelalters* de incelenmelidir. Son olarak, özellikle Ortaçağ felsefesine ayrılmış dergiler de okunabilir: *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (AHDLMA), *Vivarium*, *Mediaeval Studies*, *Medioevo*, Kopenhag Üniversitesi'nin *Cahiers de l'Institut du Moyen age grec et latin*'i (CIMAGL).

I. Bölüm

ORTAÇAĞ FELSEFE LİTERATÜRÜ

I. – Metinler ve tercümeler

1. Yunan felsefe derlemesi. – Batı Ortaçağı Aristoteles'in eserinin bütününü geç tanıdı, Platon'u genellikle tamamen gözardı etti.

Ortaçağın en önemli Platon metni Timea fragmanıdır (17*a*-53*c*). MS IV. yüzyılda Hıristiyan ve yeni-Platoncu Calcidius tarafından tercüme edilmiş ve yorumlanmıştır. İtalyan Henri Aristippe'nin (yaklaşık 1156) *Menon* ve *Phedon* tercümelerinin etkisi çok sınırlı kalmıştır. *Parmenides* üzerine Proklos'un yorumunun Willem van Moerbeke tarafından yapılmış Latince tercümesi ancak Berthold de Moosburg'la birlikte (yaklaşık 1350), ardından da özellikle Nicolaus Cusanus'la birlikte (yaklaşık 1460) kullanılmıştır.

Aristoteles üç evrede alımlanmıştır. 1150-1160 yıllarına kadar Ortaçağ düşünürleri Aristoteles'in mantık eserinin ancak küçük bir bölümünü biliyorlardı: *Kategoriler* ve *Yorum Üstüne*. Bunlar, *logica vetus* olarak adlandırılan Porphyrios'un *Isagoge*'siyle tamamlanmışlardır (Boethius'un

mantık monografileri de *Organon*'un eksik bölümlerini telafi eder). Ancak on ikinci yüzyılın sonuna ve on üçüncü yüzyılın başına doğru Aristoteles'in eserinin bütünü dolaşımdadır: *Organon*'un bütünü, öncelikle, Boethius'un tercümesiyle (*Birinci Çözümlemeler, Topikler, Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine*) ve Venedikli Jacques'ın tercümesiyle (*İkinci Çözümlemeler*, 1125-1150'ye doğru). Buna, *logica nova* denir. Ardından, *libri naturales* gelir, yani esasen *Physica* [Fizik], *De Anima* [Tin Üstüne], *De Caelo* [Gökyüzü Üzerine] ve *Metaphysica* [Metafizik].

Tercümelerin çokluğu eserlerin kavranmasını oldukça güçleştirir. Sonunda az çok eksiksiz farklı versiyonları, hemen hemen hiçbiri birbirini tutmaz bir halde, modern filolojinin oluşturduğu Aristoteles'ten oldukça uzak bir şekilde bir arada var olur. Örneğin on üçüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar dolaşımda olan *Metafizik*'in art arda beş versiyonundan yalnızca sonuncusu, Moerbeke'nin (1265-1272) *Novissima Translatio*'su bizim bugün okuduğumuz esere denk düşmektedir. İlk Yunan-Latin tercüme olan *Vetustissima Translatio* (Venedikli Jacques) ve anonim revizyonu olan *Composita* veya *Vetus* (1220-1230) yalnızca kitap I-IV,4'ü kapsamaktadır ve bir cümlenin başında kesilmektedir (1007*a*31). İlk "eksiksiz" versiyon olan *Media* (anonim, on ikinci yüzyıl sonu) bizim bildiğimiz Kitap XI'i (= K) içermez (bunu tek dahil eden Moerbeke'dir ama özgünlüğü çok tartışmalıdır). Dolayısıyla "on birinci kitap" olarak Kitap L'yi göstermektedir. Arapça-Latince tercüme olan *Nova*'da (Michel Scot) şu anki Kitap XI yoktur. Bunun da birçok versiyonu vardır. Modern numaralandırmayla şunlardır: I (= α), II (= A, 5-10), III-X (= B-I), XII (= L, 1-10; 1075*b*11'e dek) ve I

(= α + A, 5-8; 987*a*9'dan 989*b*5'e dek), II (= A, 8-10), III-X (= B-I), XII (= L, 1-10; 1075*b*11'e dek). Bu tercüme genellikle de *Composita*'nın A versiyonuyla ve *Media*'nın M-N kitaplarıyla tamamlanmıştır.

Aristoteles derlemesinde aynı zamanda bol miktarda apokrif metin ile sözde-epigraflar da bulunur. En yaygın kullanılanı Yunanca'dan Sicilyalı Nicolas'ın (1240 öncesi), ardından da Barthélemy de Messine'in (1258-1266) tercüme ettiği *De Mundo;* Alfred de Sareshel (1200 öncesi) tercümesiyle Nicolas de Damas'ın *De Plantis*'i; bu bölümün fragmanları olan ve her ikisi de Arapça'dan tercüme edilen (ilki Tripolili Philippe tarafından (yaklaşık 1243), ikincisi İspanyalı Jean (on ikinci yüzyılın ikinci yarısı)) *Secretum Secretorum* ve *De Regimine Sanitatis;* özellikle İspanyalı Jean'ın tercüme ettiği Kusta ibn Luka'nın *De Differentia Spiritus et Animae*'si; *Liber de Bona Fortuna* (biri *Eudemos'a Etik*'ten (VII, 14) alınma, öteki *Magna Moralia*'dan (II, 8) alınma iki bölümün montajı) muhtemelen Yunanca'dan on üçüncü yüzyılda tercüme edilmiş tir; *Problemata* ve *Physionomia* Yunanca'dan Barthélemy de Messine tarafından tercüme edilmiştir (yaklaşık 1256-1268); *De Causis Proprietatum Elementorum* (Gérard de Crémone tercümesi); *De Intelligentia* (muhtemelen Yunanca'dan tercümeyi yapan Venedikli Jacques); *Liber VI Principiorum* adlı Latince eser de sırasıyla Aristoteles'e, sonra da, Büyük Albert'ten itibaren Gilbert de Poitiers'e atfedilmiştir.

Arapların sözde-Aristoteles metinlerinin en önemlisi *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae* ya da *Liber de Causis*'tir. Dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta yazılan, ardından Gérard de Crémone tarafından Latince'ye tercüme edilen

bu metin on dördüncü ve on beşinci yüzyıllara dek sürekli olarak Aristoteles'e atfedilmiştir ve genellikle *Metafizik*'i-nin nihai teolojik ifadesi olarak kabul edilmiştir. Bunun Proklos'un *Teoloji Unsurları*'nın bir uyarlanması olduğunu anlamış ilk yorumcu Aquinolu Tomasso kabul edilir.

Aristoteles'in dışındaki Antik felsefe Ortaçağ düşünürleri tarafından büyük ölçüde bilinmemektedir ve esasen yalnızca aracı metinlere ulaşmışlardır.

Bilgiç, felsefi ve teolojik Hermesçilik en iyi bilinenlerindendir. Arnobius, Lactantius ya da Augustinus gibi Hıristiyan yazarların bıraktığı çeşitli belge ve parçaların ötesinde, en fazla dayanak gösterilen metin, *Asclepius* adlı –kimi zaman *De Natura Deorum* denen– metindir ve bunun günümüzde kayıp olan Yunanca orijinali Λόγος τέλετισος ya da *Kusursuz Söylev* uzun süre Apuleius'a atfedilmiştir. Ortaçağ'da sık sık alıntı yapılan Hermesçi sözde-yazılardan biri *Liber de Propositionibus Sive de Regulis Theologiae*'dir ve daha çok da *Liber XXIV Philosophorum* adıyla bilinir. Kökeni meçhul olan bu metin, "tezler"i ("Tanrı kavranabilir bir alandır, merkezi her yerdedir ve çevresi hiçbir yerdir") ve "kanıtlamaları" sırasıyla ortaya koymaktadır.[1] On ikinci

1) Muhtemelen mahkûm edilen ilk Aristoteles'ler içinde bulunan *Liber* iki kez yayılma imkânı buldu: Birincisi, temizlenmiş "ortak" versiyon içinde bulunmaktadır, diğeri (orijinal metin), şu anda tek bir elyazması içinde muhafaza edilmektedir. Krş. F. Hudry, *Le Livre des XXIV philosophes*, "Krisis", Grenoble, Ed. J. Millon, 1989. *Livre des XXIV philosophes*'un, *Livre des causes*'un ve Adam Belle-Femme'a (nam-ı diğer "Puteorumvillalı" Adam) atfedilen *Livre des intelligences*'ın akademik geleneği üzerine bkz. F. Hudry, "Le *Liber XXIV philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits", AHDLMA, 59 (1992), s. 63-88.

yüzyılda kaleme alınan *Liber Hermetis Mercurii Triplicis de VI Rerum Principiis* (bunu, sözde-Gilbert de Poitiers'in *De VI principiis* mantık kitabıyla karıştırmamak gerekir) bir kozmogoni kitabıdır ve bir Batılı tarafından Latin kaynaklarından (Bede, Macrobius, Adelard of Bath, Guillaume de Conches) ve Arap kaynaklarından (*Liber almanach, Liber ezich*) yola çıkarak hazırlanmıştır.

Yeni-Platoncu felsefi derleme geç alımlanmıştır.

Özerk doktrinler bütününden oluşan özgün yeni-Platonculuk, Willem va Moerbeke'nin Latince Proklos tercümelerinden önce erişilebilir değildir: *Teolojinin Unsurları* (1268), *Üç Risale* (yaklaşık 1280-1281), *Timea* üzerine yorumun ikinci kitabı ve *Parmenides* üzerine yorum (1286'dan önce). Bunlara 1160 yıllarına doğru kaleme alınmış olan *Fiziğin Unsurları*'nı da ekleyebiliriz.

Boethius'un mantık eseri bir yana bırakıldığında (ki bunun *Kategoriler* üzerine yorumu, Porphyrios'un "soru-cevaplı" *Küçük Yorum*'unu kenar şerhleriyle ve Aristoteles'in metni karşısında "Gedalius tarzı" *Büyük Yorum*'unun bazı bölümlerini kapsayan bir elyazmasından doğrudan doğruya kaleme alınmış gibidir), Aristoteles'in Yunanca yorumlarında geliştirilmiş olan dolambaçlı yeni-Platonculuk da geç bir edinimdir: on ikinci yüzyılda, *İkinci Çözümlemeler* üzerine Themistius'un yorumunun Cremonalı Gerardo tarafından tercümesi ve *İkinci Çözümlemeler*, I üzerine Afrodisiaslı sözde-İskender'in fragmanlarının Venedikli Jacques tarafından tercümesi (muhtemelen Jean Philopon'un yorumundan alınma metinlerin intihalidir) ve *Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine* (kısmen Efesli Mikhael'den alınma bir diğer intihal); on üçüncü yüzyılda, *Meteorologica* ve

De Sensu [Duyum ve Duygu Üstüne]üzerine İskender'in yorumlarının tercümesi, *De Anima* [Tin Üstüne] üzerine Themistius'un ve Jean Philopon'un yorumlarının (Kitap III) Willem van Moerbeke tarafından tercümeleri (1260-1270), Ammonius'un *Peri Hermeneias* [Yorum Üstüne] üzerine yorumunun tercümesi (Willem van Moerbeke, 1268) ve *De Caelo* [Gökyüzü Üstüne] üzerine ve *Kategoriler* üzerine Simplicius'un yorumlarının tercümeleri (Moerbeke, 1271 ve yaklaşık 1266).

Son bir önemli kaynak ise, tamamen yeni-Platoncu olmaktan ziyade bağdaştırmacı olup, Bizans'ta on ikinci yüzyıl sonuna doğru bir araya getirilmiş olan *Nikomakhos'a Etik* üzerine bir yorum derlemesidir. Burada, Kitap V ve IX-X üzerine Efesli Mikhael'in yorumları (muhtemelen 1040'tan önce kaleme alınmıştır) ile İznik metropoliti Eustratos'un (1050'ye doğru-1120) Kitap I ve VI üzerine yorumları (1246-1247'de Robert Grosseteste tarafından tercüme edilmiştir) ile *Etik*'in eksiksiz bir versiyonu yer alır.

Marius Victorinus'un *Ad Candidum Arianum*'unun (350'ye doğru) Johannes Scottus Erigena üzerinde muhtemelen önemli bir etkisinin olduğu "Hıristiyan yeni-Platonculuğu"nda üç büyük şahsiyet egemendir: Augustinus, Boethius ve sözde-Dionysios Areopagites.

Roma Antikçağından ve aşağı Latinlikten Ortaçağ neredeyse özellikle bir tür didaktik literatür miras almıştır. Bu literatürün doruk noktası Varron'un (ö. MÖ 27) *Disciplinarum Libri*'sidir. Esasen "serbest sanatlar"a (*üçlü*: dilbilgisi, mantık, retorik; *dörtlü*: aritmetik, müzik, geometri, astronomi) yönelik olan bu üretim, hatip Marti-

anus Capella (MS V. yüzyıl) sayesinde kısmen varlığını sürdürmüştür. *Satires Ménippées* geleneğinin karakteristiği olan dizelerle düzyazıların art arda kullanıldığı *Noces de Mercure*'ü ve *Philologie*'si on ikinci yüzyıl sonuna dek alanında otorite olmuştur.

Roma didaktiğinin Hıristiyanlaşmasının bellibaşlı kanıtları, manastır eğitim programına yönelik dindışı bilgi ansiklopedisi olan Cassiodore'nin (yaklaşık 490-583) *Institutiones Saecularium litterarum*'u; VII. Yüzyıl Vizigot İspanya'sında yazılmış olan ve bir ansiklopedi ile bir sözlüğün kaynaklarını birleştiren Antik bilgi toplamı olan Sevilla piskoposu Isidorus'un *Etymologiae*'sidir (*Kökenler*). Bu eserde diyalektik (II, XXII-XXXI) ve felsefi doksografi (VIII, VI) önemli bir yer işgal eder. On üçüncü yüzyıla dek *Etymologiae* çok sayıda "ansiklopedik" literatüre model olarak hizmet edecektir. Örneğin Raban Maur'un *De Rerum Naturis*'i, yazarı belirsiz *Liber Monstrorum de Diversis Generius*, Alexandre Neckham ile İngiliz Barthélemy'nin *De Naturis Rerum*'u, Thomas de Cantimpré'nin *De Natura Rerum*'u, Vincent de Beauvais'nin *Speculum Maius*'udur.

Didaktik dışında, sona ermekte olan Roma dünyası mantık ve dilbilgisi öğeleri de sunmaktadır. Priscianus'un (*Institutiones grammaticae*) ve Donatus'un (*Barbarismus*) dilbilgisi eserleri dil kültürünün temelidir. Diyalektisyenlerin eseri, ilk felsefeden geri kalanın süzüldüğü bir düşünce kültürünün eseridir. Roma diyalektiğinin örnek eserleri Marius Victorinus'un *De Definitionibus*'u (uzun süre Boethius'a atfedilmiştir), kesin tasımlar üzerine Apuleius'un *Peri Hermeneias* şeklindeki Aristoteles'e özgü

adıyla bilinen kitabı ve Ortaçağlıların Augustinus'a atfettikleri iki eser: *Categoriae Decem* ve *De Dialectica.*

Alcuinus'un (yaklaşık 730-795) *De Dialectica*'sının temel kaynağı olan *On Kategori* ya da *Paraphrasis Themistiana,* filozofun kendisinden ziyade Themistus'un (yaklaşık 317-388) çevresinden kaynaklanıyor olmalıdır. Augustinusçu kökeni günümüzde kabul edilen eksik kitap *De Dialectica,* büyük ölçüde Stoacılardan etkilenmiş orijinal bir anlambilim sunar. Bu anlambilimin doruk noktası, Aristotelesçi olmayan çift-anlamlılık teorisidir. Bu özel anlambilim, genellikle, "doğal" işaretler ile "uzlaşımsal" işaretler arasındaki ayrım ile Stoacılık ile kuşkuculuğun bileşik etkisinin kendini gösterdiği "doğal çıkarımlar" teorisi üzerinde temellenen *De Doctrina Christiana*'nın sunumlarıyla (II, 2-3) tamamlanmıştır.

2. Arap ve Yahudi felsefe derlemeleri. – Ortaçağ Latin felsefesi Yunan ve Roma düşüncesine olduğu kadar muhtemelen Arap ve Yahudi düşüncesine de borçludur. Aslında, on üçüncü yüzyıla dek Batı felsefesinde görülen ilerlemeler, Doğu'dan gelen malzeme, tema ve doktrinleri benimseyip özümsemenin ritmini taşır.

A) *Arap kaynakları.* – Marcus Aurelius tarafından Atina'ya yerleştirilen (yaklaşık MS 180) Aristotelesçi felsefe okulunda Aristoteles'in ilk büyük yorumcusu Afrodisiaslı İskender ile 800 (el-Kindi)-1110 (İbn Rüşd) yıllarının Aristotelesçi önemli Arap düşünürleri arasında, Aristoteles'in yazılarının geleneği Suriye ve Irak'ta sürdü.

Nasturi Hıristiyanlar (Urfa) ve Yakubiler (Antakya) Suriye dilinde bir Aristoteles'i korudular. Huneyn (ö. 877), oğlu İshak (ö. 910) ve Yahya bin Adi (ö. 974) gibi Hıristiyanların da çalıştığı Bağdad tercüman okulu Aristoteles'in Arapça'ya geçişini sağladı. Bunun yanısıra dilbilgisi ve mantık gibi türler altında, İslam ile Helenizm arasındaki ilk karşılaşmalar da yaşandı (Müslüman "dilbilgici" es-Sarafi [ö. 979] ile Nasturi "mantıkçı" Matta [ö. 940] arasındaki "Bağdad tartışması"). Nasturi bir felsefe geleneğinin varlığına on birinci yüzyıl Bağdad'ında bile tanık olunur.

Hıristiyan-Süryani Aritotelesçiliğinin mirasçıları olan Ortaçağın büyük İslam düşünürleri de Batı Hıristiyanlarının akıl hocası olmuştur.

Latin Ortaçağı üzerinde önemli etkide bulunmuş ilk yazar, Arap geleneğine göre Aristoteles'ten sonraki "ikinci usta" olan el-Fârâbi'dir (870-950). Eserinin yalnızca küçük bir bölümü Batı'da biliniyordu. Özellikle, on ikinci yüzyıl sonuna doğru tercüme edilmiş olan *De Scientiis (Catalogus Scientiarum)* ve *De Intellectu et Intellecto.* Büyük Albert de Fârâbi'nin "tarih boyunca kaybolmuş" (M. Grignaschi) olan Aristoteles üzerine yorumlarının bir bölümünün Latince tercümesini muhtemelen biliyordu.

Latin Ortaçağ düşüncesinin en büyük kaynaklarından biri olduğu kuşkusuz olan İbn Sînâ'nın (980-1037) felsefi eseri, daha Aristoteles'in eserinin bütünü Batı'da bilinmezken Batı'ya girmişti. Batı'yı felsefeyle ilk tanıştıran da odur. *Tıp Kanunu* bir yana, İbn Sînâ'nın Ortaçağ'da okunan temel metni felsefi ansiklopedisidir: *Şifa Kitabı.*

Orijinal versiyonu içerisinde *Şifa Kitabı* dört bölümden ibaretti: mantık, doğa felsefesi, matematik, ilk felsefe (me-

tafizik). Latin Ortaçağ, *Metafizik*'in (*Liber de Philosophia prima sive scientia divina*) bütününü biliyordu. *Şifa Fiziği*'nin 1508 yılında basılan Venedik baskısı, sekiz kitaptan birincisinin bir bölümünü (dört kitabın üçünü içeren ve üçüncüsü tamamlanmamış kalan *Sufficientia* Toledo'da on ikinci yüzyılın ikinci yarısında tercüme edilmiştir), altıncısını (*Liber Sextus de Naturalibus Sive de Anima*) ve sekizincisini (*Liber de Animalibus*) içeriyordu. 1508 baskısının ikinci kitabı (*Liber de Caelo et Mundo*) İbn Sînâ'nın değildir; Hunayn bin İshak sayesinde oluşturulmuş, bir Themistius yorumundan alıntılarla yapılmış Arapça bir derlemesidir. Paris Üniversitesi'nde *Libri Naturales*'in eksiksiz bir koleksiyonunun bulunduğunu bugün Latince elyazması olan *Vat. Lat.* 186 sayesinde biliyoruz. 1338'de hazırlanan Sorbonne Büyük kitapçısı'nın envanteri de bunu belirtmektedir. Gerçekten de, VII. Kitap (*Bitkiler* üzerine) kesin olarak kayıp görünse de, bu *kodeks* birinci kitabı (hâlâ eksik versiyonuyla, ama 1508 baskısından daha gelişmiş olarak) ve II.-V. Kitapların tamamını (*Evrenler Üstüne, Oluş ve Yokoluş, Eylemler ve Tutkular, Meteorologica* üzerine) içermektedir. On üçüncü yüzyıl sonuna doğru Latince'ye çevrilmiş ve Venedikli yayıncılar bi daha bunu yayımlamamışlardır. 1250-1260 yıllarındaki öğretmenlerin yalnızca *Isagoge*'yi değil, *Şifa Mantığı*'nın neredeyse eksiksiz bir versiyonunu da bildikleri düşünülebilir. *Summa Avicennae de Convenientia* ile *Differentia Scientiarum*'da, (Aristoteles'in *İkinci Çözümlemeler*'ine denk düşen) *Mantık*'ın V. kitabının ikinci kısmının bir bölümünün Latince bir çevirisi mevcuttur. Bu bölümü, kitabın tercümanı Dominique Gundissalvi kendi *De Divisione Philosophiae*'sine katmıştır.

İbn Sînâ ve el-Fârâbi'nin dışında, iki başka yazar da Ortaçağ düşüncesini derinden etkiledi: el-Gazâlî ve İbn Rüşd.

El-Gazâlî'nin (1058-1111) eserinin etkisi aktarımdaki bir tesadüfün sonucudur. Gerçekten de, el-Gazâlî'nin "felsefi" eseri saf bir teoloji eseridir ve Arapça orijinali iki kısımdan ibarettir: "Feylesoflar"ın doktrinlerinin sergilendiği *Makâsid ül-felâsife* [Feylesofların Amaçları] bölümünde esasen İbn Sînâ'nın felsefi düşüncesini sunar ve Kuran'ın öğretileriyle bağdaşmayan felsefi tezleri çürütür: *Feylesofların Tutarsızlığı, Tehafüt ül-felâsife.* Birbirinden kesinlikle ayrılamayan bu iki bölümden yalnızca resitatif olanı Latince'ye Gundissalvi tarafından (*Summa Theoricae Philosophiae* adı altında) tercüme edilmiştir. El-Gazâlî böylece İbn Sînâ'nın düşüncesinin önemli temalarına hakim olan ve kişisel bir sentez geliştiren bir filozof olarak okunmuştur. *Sequax Avicennae* adı buradan gelmektedir. Oysa ki asıl niyeti tamamen tersiydi. *Logica Algazelis* denen mantık açıklaması ile birinci felsefenin açıklaması olan *Metaphysica Algazelis* ya da *Flos Divinorum*'un etkisi büyük olmuştur.

Cordoba'da doğan, Marakeş'te ölen, sultanın başhekimi, ardından da başkadı İbn Rüşd (1126-1198) ise Aristoteles'in Ortaçağ'daki büyük yorumcusu olarak kalır. Latinler onu, dolaylı bir sanla, "Yorumcu" (*Commentator*) olarak adlandırmışlardır. Gerçekten de, el-Fârâbi ve İbn Sînâ, her biri kendi tarzında, *Aristotelesçiliği sunmuş* olsalar da, *Aristoteles*'i ilk *açıklayan* İbn Rüşd'dür. Aristotelesçi metin ve düşünceyi "açıklamaları" Batı'da yeni bir edebi biçim ortaya koydu: *Küçük Yorumlar (cevami), Orta Yo-*

rumlar (telkis) ve *Büyük Yorumlar (tefsir)*. Bütün bu eserler Latince'ye çevrilmediyse de önemli kısmı aktarılmıştır.

Kategoriler, Yorum Üstüne, Birinci ve İkinci çözümlemeler üzerine *Orta Yorumlar* (Guillaume de Luna, on üçüncü yüzyıl) ancak sınırlı bir yaygınlık göstermiştir. *Oluş ve Yokoluş Üstüne* üzerine ve *Meteorologica*'nın IV. Kitabı üzerine (Michel Scot, 1220-1235), hatta *Nikomakhos'a Etik* üzerine (Alman Hermann, yaklaşık 1240) *Orta Yorumlar* daha çok kendini göstermiştir. *Duyu ve duyum Üstüne, Bellek ve Anımsama üstüne, Uyku ve Uyanıklık Üstüne, Uzun Yaşam Üstüne* ve *Hayvanların Bölümleri üstüne* üzerine *Küçük Yorumlar*'ın durumu da aynıdır (Michel Scot, 1220-1235). *Büyük Yorumlar* Ortaçağ'ın en önemli kaynakları arasında sayılır: *Fizik, Gök Üstüne, Ruh üstüne, Metafizik* (Michel Scot, 1220-1235) skolastik Aristotelesçiliğin temelleridir.

B) *Yahudi kaynaklar.* – Yahudi felsefe derlemesi niceliksel olarak Arap derlemesinden daha sınırlı olsa da, Latin ortaçağ felsefesi üzerindeki etkisi belirginliğini korumuştur. Bunun ilk ve en belirgin tezahürü, genel olarak yaşanan tercüme olgusudur, çünkü Araplar Aristotelesçi geleneği canlı tutmuş olsalar da, on ikinci yüzyılın Toledo'sunda Aristotelesçi bilimin İslam dünyasından Hıristiyan dünyasına ilk geçişini somut olarak sağlamış olan İspanyalı Jean gibi Yahudi bilginlerdir. Ama gerçek bir Ortaçağ Yahudi felsefesi vardır ki bunun en azından üç önemli şahsiyeti çeşitli derecelerde Latin dünyasında yankı bulmuştur.

Hekim ve filozof Isaac Israeli (yaklaşık 850-950), yeni-Platonculuğun öğretilerini Kitaplı Dinlerin yaratılışçı

bağlamı içinde özümsemiş ve geliştirmiş ilk Ortaçağ Yahudi yazarlarından biridir. Örneğin, zorunlu türüm ile serbest yaratı kavramlarını özgün bir sentez içinde bir araya getirmiştir. Aynı zamanda, "şey ile düşüncenin uyumu" (*adaequatio rei et intellectus*) şeklindeki yüzyılları aşan bir hakikat tanımına sahip yazar da odur. Temel eseri olan *Tanımlar Kitabı (Liber de definitionibus)* on üçüncü yüzyıl büyük Latin teologlarınca yaygın biçimde kullanılan Batı Ortaçağ'ının önemli bir kaynağıdır.

Salomon İbn Gabirol (yaklaşık 1021-1058) bütün Ortaçağ dünyasını niteleyen kültürler arası bağlılığın güzel bir örneğidir. Gerçekten de, temel felsefi eserini Arapça kaleme almış, on ikinci yüzyılda Latince'ye *Fons Vitae (Yaşam Kaynağı)* adı altında (İspanyalı Jean ve Gundissalvi tarafından) tercüme edilmiştir. Latinlerin "Avencebrol" ya da "Avicebron" olarak adlandırdıkları Arap yazarın aslında "İbn Gabirol" adı altında ünlenmiş Yahudi şair olduğunu gösteren ise 1846 yılında Salomon Munk oldu. Arapça orijinali günümüzde kayıp olan *Fons Vitae*, genel ontolojinin (*scientia omnium secundum quod sunt*, varolanın varolan olarak bilimi) ve felsefi teolojinin (*scientia de essentia prima*, İlk Öz'ün bilimi) oluşturduğu düzeneğin yerleşmesinde temel bir rol oynadı: "Modernler"in onto-teolojisi. Ama aynı zamanda, özellikle İsaac İsraeli'nin temel sezgisini –daha Aristotelesçi– bir başka yönde sürdürerek, Kitap dünyası ile Helenizm dünyası arasında belirgin bir çatışma başlatır. Latinlere göre Gabirol günümüzde "evrensel hilomorfizm" olarak adlandırılan bir doktrinin sahibidir. Bu doktrin, Fransisken teolojinin ve felsefenin (Bonaventure, Roger Bacon) bir bölümüne esin kaynağı

olmuştur ve Büyük Albert'in ve Aquinolu Tomasso'nun yoğun eleştirilerine yol açmıştır.

Cordoba'da doğan ve Kahire'de ölen Haham Moses Ben Maimon ya da Musa Meymun (1133-1204) –Latinlerin "Haham Moyses"i– Ortaçağ Yahudi düşüncesinin temel şahsiyetidir. Hukukçu, haham, dilbilgisi uzmanı, mantıkçı Meymun Arapça kaleme alınmış bir eserin yazarıdır. Eser İbranice'ye, ardından da Latince'ye (yaklaşık 1230) *Dux Neutrorum* ya da *Dux Seu Director Dubitantium Aut Perplexorum* adıyla tercüme edilmiştir. *Kafası Karışıklar İçin Kılavuz*, Kutsal Kitap'ın rasyonel bir şerh örneğidir. "Cahil ve sersem" olanların dört elle sarıldıkları "dışsal" anlamın ardındaki, "gerçek anlamda eğitimli" ama "Peygamber kitapları"nın "karanlığı"yla kafası karışmış insanı "doğru yola sokmaya ve kuşkudan kurtarmaya" müsait "ezoterik" anlamı bulmayı amaçlar. Bu felsefi hermeunetik özellikle on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardaki Hıristiyan yorumu etkilemiştir (Aquinolu Tommaso, Meister Eckhart).

II. – Edebi türler ve bilgi biçimleri

1. Pedagojik çerçeve: Okullardan üniversitelere. – Ortaçağ düşüncesinin tarihi eğitim kurumlarının tarihine bağlıdır. Tarihçilerin iyi bildiği bu pedagoji bölümü, pedagojik tekniklerin edebiyat biçimlerine, sözel iletişimin ve argümanlara dayalı tartışmanın derinden belirlediği düşünce alışkanlıklarına imkân tanıması ölçüsünde filozofu da ilgilendirir.

On birinci yüzyıla dek entelektüel yaşam "manastıra ait" okullarla sınırlıdır. Buralardaki sessizlik kültürü edebiyat pratiğinin taşıyıcısı olmuştur. On ikinci yüzyılın özgür kent devrimi bir başka tür eğitim sisteminin zaferini yüceltmiştir. Bu, "papaz" ya da "piskopos" okullarıdır ve bunların yapısı şehir ve katedral merkezleridir. Artık manastırın itaat kuralının bağlamadığı "ruhban"ların yeni sınıflarına açık olan bu "katedral okulları" dil sanatlarıyla ilgilenme riskini göze alırlar. Önce dilbilgisi (Orléans, Chartres), ardından "diyalektik." Şehirleşen kültür zaman içinde yaygınlaşırken "mektepli" (*scolasticus*) figürü, ardından da "öğretmen, usta" figürü, dinleyici kitlesi toplar ve onların dikkatini çeker. Sonuçta, bütün Hıristiyanlığın sürgün toprağı (*terra alinea*) olan Paris, bütün bu kişileri kesin olarak toplarken, Oxford da yavaş yavaş ortaya çıkar. Bu gruplaşmadan (*consortium*) üniversite doğar.

On ikinci yüzyılın son yıllarında Paris'te öğretiler hızla çoğalır. 1105-1108 arasında Abélard "şehir dışına" (*extra civitatem*), yani "Ada dışına", Sainte-Geneviève dağına yerleşerek yolu gösterir. Bu, Seine'in sol yakasında "eğitim kolonizasyonu"nun başlangıcıdır ve bir yüzyıldan fazla sürecektir. Notre-Dame'ın katedral okulu, teolojiye ayrılmış olan Saint-Victor ovası ve Sainte-Geneviève manastır okulları ile diyalektiğe adanmış olan Dağ "kürsüler"i bir süre yan yana faaliyet yürütecektir.

Chartres (Bernard ve Thierry de Chartes bir yanda, Guillaume de Conches diğer yanda) ve Saint-Victor (Guillaume de Champeaux, Hugues [ölümü 1141], ardından Achard, Richard ve André de Saint-Victor) "okullar"ı, anlayışı tanımlayan ve yenilik gücünü ölçmeyi sağlayan bir ge-

leneğe, üsluba ve belli bir kurumsal sürekliliğe sahip olsalar da, diyalektiğe yönelik Paris "okulları"nın bilgisi çok parçalı olmayı sürdürür. Bununla birlikte, genellikle birbirleriyle rekabet halinde olan bir ustaya bağlı bazı grup ya da "sekt"ler (*sectae*) saptanabilir: *Montani*'ler Albéric de Paris'in (ya da Albéric du Mont) öğrencisidirler; Jean de Salisbury ve Guillaume de Tyr bunlar arasında sayılabilir. *Melidunense*'ler, İngiliz Robert de Melun'un etrafında toplanmışlardır. *Parvipontani*'ler ya da *Ademiler*, Petit-Pont civarında okul kurmuş olan bir başka İngiliz'in –Adam de Balsham– öğrencisidirler. *Porretani*'ler Gilbert de Poitiers'yle (*Gilbertus Porreta*) birleşmişlerdir ve bıraktıkları çok sayıda eser *Logica Modernorum*'un doğmasına yol açmıştır. Durum Oxford'da daha az berraktır. Burada 1209'dan önce, ustalar (Alexandre Neckham, Jean Blund, Edmond d'Abingdon) önemli bir iz bırakmadan gelip geçerler (R. W. Southern).

Hıristiyanlık Kurumu olan Ortaçağ Üniversitesi, geç Ortaçağ (on üçüncü-on dördüncü yüzyıl) kültürüne özgü işarettir. Genellikle çeşitli "fakülte"lerde toplanmış "millet"ler halinde örgütlenmiştir: "sanatlar", tıp, hukuk ve teoloji.

"Sanat" fakültesi on ikinci yüzyılın diyalektik okullarının doğrudan mirasçısıdır. İşlevi esasen eğitim amaçlıdır ve *trivium* eğitimi verilir. Öncelikle mantık, ardından da bunun gelişimine bağlı olarak, Aristotelesçi "bilim"in geri kalanı: *Libri naturales* (fizik, metafizik, psikoloji, etik).

En genç öğretmen ve öğrencileri bir araya getiren sanat fakültesi, teoloji fakültesine açıkça tabidir: Felsefenin "hizmetçi" rolü (*philosophia ancilla theologiae*) kurumlar düzeyinde başlar, sonra da teologlar tarafından (Bonaven-

ture) teorik düzeyde düşünülür. Bu bağımlılık çatışmalı biçimde yaşanır ve 1260-1270 yıllarında, "sanat eğitimi görenler"in özlemleri, "filozof" mevkiinin saygınlığının kendine özgülüğünün ve geçiciliğinin bilincine varılmasına ve aynı zamanda da kendi kendini doğrulayan ve kendi kendini düzenleyen belli bir ideal yaşamın doğumuna tanıklık eden her türden talep ve savunmalarda somutlaşır.

"Sanat eğitimi gören" birinin meslek yaşamı yaklaşık on yıl sürer. İlk iki yıl neredeyse tamamen pasiftir: Mantık (Aristoteles) ve dilbilgisi (Priscianus) derlemeleri üzerine "işlek" ve "sıradan" dersler dinlenir; "tartışmalar"a tanık olunur ve adım adım da olsa, "itirazcı" (*opponens*) sıfatıyla bu tartışmalarda yer alınır. Sonraki iki yıl daha güçtür, çünkü "yanıtçı" (*respondens in disputationibus*) rolü oynamak gerekir. Bu dört yılın sonunda, bir tartışmaya "karar vermeye" kabul edilir, yani genellikle öğretmenin rolü ilk kez üstlenilir. Bu şekilde "karar verilince" "sanat mezunu" olunur. En azından üç yıllık bir dönem boyunca başka tartışmalara da karar verilecek, yanıtçılık yapılacak, Aristoteles mantığı üzerine "işlek dersler" verilecek, Aristotelesçi derlemenin (*Libri Naturales*) geri kalanı üzerine ve *quadrivium*'un temsil edici metinleri üzerine sıradan derslere tanık olunacaktır. Son olarak, bir dizi özel tartışmaya katılımla belirlenen "diploma" vakti gelir. Ardından, "sıradan okuma" ve "ustanın karar verme"siyle belirlenen bir eğitime "başlanır." Böyle bir eğitim asgari iki yıl sürer. Teoloji fakültesinden "geçilmezse" sonsuza dek de sürebilir.

Teologluk kariyeri daha da uzundur. Ders programına kabul edilmek için, meşru bir evlilikle doğmuş olmak, sanat diplomasına sahip olmak ve derslerine devam edilecek

bir öğretmen tarafından kabul edilmek gerekir. Paris'te, öğrenimin birinci bölümü ya da *audutio* yedi yıl sürer (sonradan altı yıla indirilecektir). Bu dönem boyunca, kendi yorumlanmış metinlerine sahip olan öğrenci, *cursor*'un ya da kutsal kitaplar alanından mezun olmuş kişinin verdiği kutsal kitap üzerine temel derslere, öğretmenin "sıradan" okumalarına ve "yargıç"ın verdiği *Hükümler* üzerine derslere katılmalıdır. Bütün tartışmalarda hazır bulunması gerekir. Kimi durumlarda ise, öğretmenin talebi üzerine, *opponens* olarak desteğini vermelidir. Sonraki yıllarda Parisli öğrenci –sırasıyla– *baccalaureus biblicus, baccalaureus sententiaruius, baccalaureus formatus* olur. Kutsal kitap uzmanı (ya da *cursus*) kutsal kitap üzerine işlek açıklamalarda bulunur ve tartışmalarda "cevap verir" (iki yıl). Yargıç, Pierre Lombard'ın *Hükümler*'inin "sıradan" bir okumasını yapar (iki yıl; on dördüncü yüzyılda bir yıl). Eğitilmiş mezun, Paris'te neredeyse kesintisiz bir şekilde dört yıl kalmak zorundadır. Üniversitenin bütün eğitim törenlerinde ve dinsel faaliyetlerinde hazır bulunur, vaazlar verir (her yıl bir tane), "konferanslar" düzenler ve okuldaki beş gösteriye (*respondere de quaestione*) aktif olarak katılması gerekir. Bunlar "yüksek yargıçlık", "teoloji bitirme tezi", "hazırlıksız tartışmalar" ve "genel tartışmalar"dır.

Bu on beş yıllık teoloji eğitimini noktalayan ustalık sınavı, mezunun "eğitim"i sırasında alışmış olduğu bir dizi tartışmadan oluşur: "teoloji bitirme tezleri" ve "yüksek yargıçlıklar." Terfisini izleyen ilk "okuma" gününde, tartışmalarda bir yana bırakılan her şeye geri dönmesi gerekir: buna "ayrıntılı karar verme" (*determinatio valde prolixa*) denir.

2. İfade biçimleri: Şerhten özete. – Ortaçağ düşünürlerinin düşüncelerine vücut verdikleri edebi biçimler, entelektüelin faaliyetini yürüttüğü çerçeve içinde yerine getirdiği çeşitli toplumsal yorum eylemlerini yansıtır.

A) *Şerhler ve yorumlar.* – Yorumun tarihi, felsefi düşüncenin geleneğin verilerinden tedrici serbestleşmesinin hikâyesidir.

On ikinci yüzyıla dek bir metnin okunması esasen bir şerhtir. Özellikle okullarda rağbet gören *glosae* ve *glosulae*, Guillaume de Conches (1080-1154) ve Pierre Abélard'ın (1079-1142) açıkladığı, metne yönelik bir programa uygun edebi yorumlardır. 1140'lı yıllarda Pierre Hélie'nin *Summa in Priscianum*'u bu biçimi terk ederek, yorumlanan kitabın büyük eklemlenmeleri etrafında daha sistematik biçimde örgütlenmiş bir kitap biçimini alır.

On ikinci yüzyılın ikinci yarısında ve 1230 yılına dek yorumun egemen biçimi İbn Sînâ tarzı "açımlama"dır. Burada, başlangıçtaki metin, ardından gelen bir açıklama içinde eritilmiştir: Jean Blund'un *De Anima*'sı ve 1230'lu yıllardan sonra gelmekle birlikte, İbn Sînâ tarzı eksilmez bağlılığın işareti olan Büyük Albert'in (ölümü 1280) çok sayıda "yorum"u buna örnektir. İbn Rüşd'ün "giriş"inden itibaren açımlama yerini *Orta Yorumlar* ve *Büyük Yorumlar*'la bağlantılı çeşitli edebi yorumlama biçimlerine bırakır.

Paris Üniversitesi sanat fakültesi öğretmenlerinin 1245-1250 yılları arasındaki *lecturae*'si ulaşılan teknik düzeyi göstermektedir: Ders önce metnin bir bölümünü kapsar, temel bölümlerle tali bölümler çok sayıda alt-bölüme

ayrılır; ardından, iki kısım halinde ifade edilen belgenin açıklaması gelir: *sententia* metnin doktrin açısından özünü birkaç satırda ortaya koyarken, *expositio litterae* bu özü kelimesi kelimesine verir; ardından genel kapsamda sorular (*quaestiones, dubitationes*) incelenir. Bu inceleme metnin güçlükleri ve doktrin sorunları üzerine eski ve çağdaş tartışmaların bütününü kapsar. 1246-1247'de Paris'te kaldığı sırada, Aquinolu Tommaso (ölümü 1274), İbn Rüşd'ün doğrudan okunmasının onayladığı bu tür öğretilerden, kusursuz biçimde yapılandırılmış bir mantık planı ve bir bölünme arayışının damgasını taşıyan lafzi bir yorum yönteminin unsurlarını elde edecektir. Bu, Aristotelesçi derlemenin doktrin ve pedagoji açısından sistematikleştirilmesini sağlayacak, ama başlangıçta –modern filolojinin çoğu zaman bozduğu– organik bir bileşim bağı varsayacaktır.

On üçüncü yüzyılın ikinci yarısında sorulu yorum (*expositio per modum quaestionis*) ortaya çıkar. Bu, kelimenin gerçek anlamında bir yorum değil, metinden yola çıkarak serbestçe geliştirilen sorular derlemesidir ve verili doktrinlerin ana yapısı üzerine okullardaki tartışmaların durumunu tam olarak yansıtır: Boethius Dacii (yaklaşık 1275) ya da Martin Dacii (ö. 1304) gibi "kipçi" filozofların *Quaestiones*'i, on dördüncü yüzyılda zafer kazanacak olan ve geçmişin kaynakları karşısında felsefi düşüncenin artan özerkliğine, bu kaynakların üniversitenin yaşamsal ve çatışmalı gerçekliğine tamamen dahil olmasına tanıklık eden bu türün iyi bir örneğidir.

B) *Sorular ve Hükümler.* – *Quaestio* pedagojik yöntemi ve edebi türü, Latin Ortaçağ'ının özgün bir katkısıdır.

Pierre Lombard'ın (1095?-1160) *Hükümler*'i muhtemelen 1155-1157 yıllarında kaleme alınmış olup, bu tekniğin ilk büyük edebi kullanımıdır.

Din ulularının yaşamöykülerine dair metinlerin –en iyi yeri Augustinus işgal etmektedir– maharetli intihalleri olan *Hükümler*'in dört kitabı, otoritelerin krizini ortaya koyarak belirgin farklılıkları çözümler, ardından da bu şekilde beslenen soruna uygun cevap verir. Bu argümanın ifade edilişi içerikten yoksun değildir. Latran Konsili (1215) bu içeriğe, Yunan Kilise Babaları'nın öğretisine daha yakın olan başka doktrinlerin teşebbüslerine (Porrétaine Okulu ve Joachime de Flore yandaşları) karşı mutlak anlamda değer biçecektir. Ayrıca bütün bir literatüre de model ve temel olarak hizmet eder. Pierre de Poitiers'nin *Hükümler*'i, Simon de Tournai ile Alain de Lille'in *Özetler*'i biçimsel tartışma görünümünü geliştirirken, *logica nova*'dan her türlü alıntıdan bağımsız olarak, Boethius'un mantık geleneğinden kaynaklanan *instantiae*'nın (itirazlar ya da karşı-örnekler) pedagojik ve edebi uygulamasına dayanırlar. Yaklaşık 1165 yılından itibaren, Pierre Lombard'ın *Hükümler*'ine şerhler düşülecek, ardından bunlar da *quaestio* prosedürüne tabi tutulacaktır.

Bu iki tür, üniversitelerin doğuşundan itibaren atılım gösterir.

Hükümler üzerine yorum klasik felsefi *lectura* programını izler ve muhtemelen eğitime de güçlü biçimde katkıda bulunmuştur: Metnin bölünmesi; sorunları ortaya koyan ve çözümlerini belirten "sunum"; metin düzenine tamamlayıcı ve kesinlik getiren metin "açıklaması"; bağlantılı temaları ele almayı sağlayan "kuşkular" ve "lafzi sorunlar." "Sunum" genellikle *per modum quaestionis* olarak sürdürülür.

Bu, tüzüğün "kişisel" olmasını istediği bir çalışmanın güçlü zamanıdır. Lombard'ın soruları üzerine olan bu sorular on dördüncü yüzyıldan itibaren aygıtın bütün geri kalanını gölgede bırakır: Metinle doğrudan ilişki az çok yitirilmiştir, soru özerkleşerek başlangıçtaki çerçevesinin dışına çıkar. Bu, Ortaçağ düşüncesinin en yenilikçi ve en zengin dönemlerinden biridir. Aynı zamanda en yanlış bilinenlerindendir: *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi* 1947 yılında F. Stegmüller tarafından oluşturulmuştur ve 1400'den fazla madde içermektedir. Bunların çoğunun yayımlanmayı beklediğini söylemeye gerek yoktur.

"Sıradan" üniversite *disputatio*'sundaki *quaestio* tekniği üniversitelerin kuruluşundan itibaren doruk noktasına çıkmıştır. Bu hem bir çıraklık uygulaması hem de (itirazların, sunumların ve çürütmelerin birbirini izlediği) biçimsel bir yapının ve mücadeleye dahil ettiği müdahillerin (mezunlar ve öğretmenler) çokluğunun damgasını taşıyan bir eğitim yöntemidir. Tartışmaların metinleri genellikle bir mezun tarafından "kaydedilir": bu *reportatio* güvenilirliği değişen bir not almadır. Kimi durumlarda metin öğretmen tarafından gözden geçirilir. Öğretmen "kaleme alır" (*redactio, ordinatio*), sonra da "kopya etsin" diye bir "yatılı öğrenci"ye verir. O da muhtemelen *peciae* sistemiyle metni çoğaltır. Aktarma ile kaleme alma arasındaki ayrım yalnızca tartışmalarla sınırlı değildir: Dersler ve vaaz dahil, bütün okul faaliyetlerini (öğretmenin başında olmak zorunda olduğu bütün faaliyetleri) kapsar. Günümüzde baskısı yapılan *Hükümler* üzerine çoğu yorum basit aktarmalardır.

"Sıradan" tartışmaların ya da tartışmalı soruların dışında, Ortaçağ üniversitesi aynı zamanda "olağandışı"

soruların ya da rastgele soruların da sahnesidir. Bunlar sıklıklarıyla diğerlerinden ayrılır. Öğretmenin tüzüğe uygun yükümlülüklerinin parçası olan tartışmalı soru kural olarak her haftanın açılışında yer alabilirken, rastgele soru için yılda iki oturum yapılır: Küçük Perhiz ve Büyük Perhiz. Ayrıca öğretmen problemleri seçemez. Bunlar oturumun başında hazır bulunanlar tarafından, *a quolibet* (herhangi birinden) ve *de quolibet* (herhangi bir konuda) belirlenir. Sıradan tartışmadan daha tehlikeli olan olağandışı tartışma zorunlu değildir. Bu riske giren öğretmen her isteyenle karşı karşıya gelir: Bu bir prestij ve ün sorunudur.

Sanat fakültesinde, *quaestio* tekniğinin özgün açılımları görülür. Edebi biçimler düzeyinde, mantıksal *sophismata* türü göründüğü kadarıyla esasen tartışma sorusundan bağımsız bir biçimdir. Bu biçimin başlangıç noktasını muhtemelen on ikinci yüzyıl Paris okullarının eğitim yöntemlerinde aramak gerekir (*Montani, Melidunenses, Parvipontani*). 1190-1200 yıllarında hazırlanan sayısız *Distinctiones* derlemeleri de buna tanıktır. Üniversitelerin atılımıyla birlikte, *sophisma* pratiği Paris ve Oxford'da açıkça farklı bir kader yaşadı. Paris *sophisma*'sı on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında tartışmalı sorunun yapısal ve toplumsal temeli üzerinde açıkça yeniden örgütlenmiş olsa da, Oxford *sophisma*'sı, göründüğü kadarıyla, çok erken dönemde (1268 tüzüğü) kurumsal bir çerçeveye dahil edildi. Bu çerçevede, *disputatio de sophismatibus* ile *disputatio de quaestione* arasında ayrım yapıldı. Bu ayrım on dördüncü yüzyıl tüzüklerinde, *in parviso* (okulların dışında) ve *in scolis* (okullarda) çiftiyle onaylanmıştır (1350 öncesi ve 1409). Oxford'da, genel olarak sanat mezununun *cursus*'unun iki evresine denk düşen

sophista ile *quaestionista* arasındaki belirgin farklılık, çıraklık uygulaması (eğitimsiz mezunları karşı karşıya getiren "kilise önü" tartışması) ile eğitim yöntemi (bir öğretmenin başkanlığında eğilimli mezun ile eğitimsiz mezunu karşı karşıya getiren "okul" tartışması) arasında bir farklılık içerebilir. On üçüncü yüzyılın Paris'indeki pedagoji tekniklerine indirgenemeyen *sophisma*'nın Oxford uygulaması, hem mantık alanında hem de fizik alanında on dördüncü yüzyılın teorik yeniliklerinin çoğunun temelinde gözükmektedir (E. Sylla).

C) *Özetler ve küçük özetler.* – Hüküm türünün baştan başa elden geçirilmesinden ve derinleştirilmesinden doğan, sorgulama üzerinde temellenen bir bilimin üretimi için gereken bilginin düzene sokulması (*ordo disciplinae*) gerekliliğini ifade eden, on üçüncü yüzyılın büyük teoloji özetleri hem eğitim tekniklerinin ve üniversite kurumuna özgü araştırmaların vardığı noktadır, hem de geleneğin taşıdığı sahici ya da görkemli verilerin eleştiri noktasına yerleştirildiği özerk, sistematik bir teşebbüstür.

Aquinolu Tommaso'nun *Teoloji Tümyapıtı,* yapısıyla bile tartışmalı soru biçimini kullanan "madde" (*articulus*) çalışmasının birliği içinde bilginin krize girmesinin prototipidir (M.-D. Chenu). Bununla birlikte, *Teoloji Tümyapıtı* içinde genişleyen düşünce, kendi kendisiyle mücadele halindedir: İtiraz, bir tezin antitezinin basitçe retorik olarak karşı çıkışı değildir, düşüncenin kendi üzerindeki çabasını ifade eden bir sorgulama dinamizminin içgücüdür. *Sed contra,* savunulan tezden yana başlangıçta anılan argümanlardan daha az güçlü değildir. Örneğin, sorunu "çözüme bağlayan" *respondo (dicendum)*, onu temellendiren

hakikat payını rakip durumda bilmeyi sağlayan bir ayrım biçimi alır genellikle. Madde, "tez"in (*thesis*) tam karşıtıdır, bir cevap verirken normalde kapsamını ölçmeyi sağlayacak şeyi de veren bir *quaestio*'dur ve öyle kalır.

Sanat alanında, özellikle mantık açısından, özet ya da tümyapıt genellikle bir "compendium"un ya da küçük özetlerin en sıradan biçimini alır (İspanyalı Pierre'in *Summulae Logicales*'i ya da *Tractatus*'u, Sherwoodlu William'ın *Introductiones in Logicam*'ı, Lambert d'Auxerre'in *Summa Logicae*'si)[2]

2) Ortaçağ tercümeleri üzerine bkz. J. Hamessc ve M. Fattori, ed., *Rencontres de cultures dans la philosophic mediévale. Traduction et traducteurs de l'Antiquité tardive au XIVème siècle,* Louvain-la-Neuve-Cassino, 1990. Edebi türler ve pedagojik teknikler üzerine bkz. A. Kenny ve J. Pinborg, «Medieval philosophical literature», *Cambridge History of Later Medieval Philosophy,* Cambridge University Press, 1982, s. 11-42; B. Bazan, «La *Quaestio disputata*», in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médievales* («Typologie des sources du Moyen Age occidental»), Louvain-la-Neuve, 1982, s. 31-49. Dilbilgisi ve mantık literatürünün bir panaroması için bkz. A. de Libera ve I. Rosier, «La pensée linguistique médiévale», *in* S. Auroux, ed., *Histoire des idées linguistiques,* c. 2: *Le développement de la grammaire occidentale,* Liege, Mardaga, 1992, s. 115-186; ayrıca bkz. L. M. De Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic,* II-1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*; II-2: *Texts and Indices,* Assen, Van Gorcum, 1967.

II. Bölüm

MANTIK

Latin Ortaçağ'ında mantık düşüncesinin tarihi, Aristotelesçi, geç-Antikçağ ve Arap geleneklerinin öğretileriyle karşılaştırıldığında birçok yenilik içerir. Üç güçlü dönem ayırt edilebilir: *Logica Nova*'nın kitlesel dağıtımından önce oluşturulmuş "Boethius" dönemi; on üçüncü yüzyıl mantık özetleri içinde Aristoteles derlemesinin düzenlendiği dönem; on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda "bölgesel mantık"ların çoğalmasının damgasını taşıyan teorik ya da biçimsel başarı ve gelişmeler dönemi.

I. – Derleme mantığından mantık bilimine

Aristoteles'in mantık eserleri derlemesi kavramsal olarak iki planda düzenlenir: Akademik okuma amaçlı Aristotelesçi yazıların sınıflandırılması, tümyapıtların, özetlerin oluşumu için ideal olan "disiplin düzeni" arayışı; buna paralel olarak, on dördüncü yüzyıldan itibaren, tümyapıt türü

sanat fakültelerinde kullanılan öğretim yöntemlerinden doğrudan kaynaklanan bir kitaplar derlemesinden beslenir.

1. Derlemenin oluşumu ve mantık bölümü. – *Logica Nova*'nın alımlanması, Aristoteles metninin rasyonel örgütlenmesinin sorgulanmasına yol açtı. Farklı eklemlenme modelleri on ikinci yüzyıl sonundan itibaren, ardından üniversitelerin doğuşuyla birlikte dolaşıma girdi. Bunların her biri, bir okuma ve eğitim pratiği bütününü ifade eden belli bir mantık anlayışını yansıtır.

Aristoteles'in mantık derlemesinin kavranmasındaki ilk anahtarı Latinler el-Fârâbî'nin *De Scientiis*'inde buldular. Bununla birlikte, bu etkinin iki biçimde uygulandığını ve böylelikle iki ayrı sınıflama oluşturduğunu belirtmek gerekir.

On ikinci yüzyıl sonunda egemen olan birinci model, mantığın sekiz bölümünü ayırt eder. Bunlar şu şekilde eklemlenmiştir: 1) *Kategoriler*, 2) *Yorum Üstüne*, 3) *Topikler*, 4) *Sofistik tasımlar* (= *Sofistlerin yanlış Çıkarımları Üstüne*), 5) *Birinci Çözümlemeler*, 6) *İkinci Çözümlemeler*, 7) *Poetika*, 8) *Retorik*. Bu sonuncusu yasa olma özelliğini on üçüncü yüzyılda yitirir: Retorik ve poetika dışlanır. Topikler ve *Sofistlerin yanlış Çıkarımları Üstüne*, *Çözümlemeler*'in ardına geçer. İkinci "Fârâbî modeli" muhtemelen on üçüncü yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bunun da nedeni *Ruh Üstüne*'nin eğitim amaçlı dağıtımı olabilir: *Organon*'un bölümleri idrakın üç işlemi temelinde yeniden dağılır (*De Anima* III, 6, 430*a*26-27.28). Yine *De Scientiis*'ten alınma bu ikinci sınıflandırma İspanyalı Pierre'in *Tractatus*'u üzerine yorumlara dek kullanılacaktır.

Organon'un sistemleştirilmesinin ikinci genel modeli "Aristoteles"e atfedilir ve bugün alıştığımız düzene dek düşer. Bunun farklı sunumları bulunur ve bu da muhtemelen on üçüncü yüzyılın akademik okumalarında benimsenen sınıflandırmayı izler.

1230-1240 yıllarında Paris Üniversitesi sanat fakültesi öğretmenlerinden biri tarafından (Monsenyör Barcelone, *Ripoll* 109) yazılan *Öğrencinin Rehberi,* mevcut haliyle mantıkla ilişkili olan şeyi (*de esse logicae*) bu mantığı "şans eseri tamamlayan" (*de bene esse logicae*) şeyden ayırt eder. "Tamamlayıcı"lık, *Isagoge* tarafından, Boethius'un mantık monografileri ve *Liber Sex Principiorum* tarafından sağlanır. "Varlık" altı bölüme ayrılmıştır: 1) *Kategoriler,* 2) *Yorum Üstüne,* 3) *Birinci Çözümlemeler,* 4) *İkinci Çözümlemeler,* 5) *Topikler,* 6) *Sofistlerin yanlış Çıkarımları Üstüne.*

1240-1250 yıllarının Parisli öğretmenlerinin eseri olan *Felsefeye Girişler* (1245'e doğru, yazarı belirsiz *Philosophica Disciplina,* 1250'ye doğru Anoul de Provence'ın *Divisio Scientiarum*'u), yaklaşık olarak aynı hattı izler ama *Birinci Çözümlemeler*'e verdikleri yer bakımından diğerlerinden ayrılırlar. Çünkü, ilk kez, derlemenin dağılımı özellikle "Aristotelesçi" olma iddiasındaki mantık biliminin bir bölümünden yola çıkarak düşünülür. Derlemenin bölümleri, mantık konusunun bölümlerine göre ayrılır: tasım ve tasımın bölümleri. Bu düzen içinde genel olarak tasımı işleyen *Birinci Çözümlemeler*'in ayrı bir yeri vardır.

2. "Summuliste" [tümyapıt, özet] biçimi. – On üçüncü yüzyılın küçük mantık özetleri, tümyapıtları on ikinci yüzyılın diyalektik kitaplarının mirasıdır. Bu kitap-

larda (*Introductiones Montanae Minores, Ars Emmerana, Ars Burana, Cum sit Nostra, Intrdoductiones Parisienses*) genellikle, *Kategoriler*'e ayrılmış hiçbir bölüm yoktur. Oxfordlu öğretmen Sherwoodlu William'ın (yaklaşık 1250) *Introductiones in Logicam*'ı ve Parisli Nicolas'ın *Summae Metenses*'i için de aynı şey söylenebilir. Bununla birlikte, bu bir istisnadır, çünkü bütün diğer özetler, tümyapıtlar (*Dialectica Monacensis*, İspanyalı Pierre'in *Tractatus*'u, Lambert d'Auxerre'in *Summa*'sı) *Kategoriler*'i az çok ayrıntılı analiz ederler *ve Lectures*'lerin yaptığının tersine *Yorum Üstüne*'nin arkasına yerleştirirler.

Bunun önemli bir istisnası Bacon'un *Summulae Dialectices*'idir. Bu eserde özetlerin, tümyapıtların planı, 1230-1250'li yıllarda Aristoteles derlemesinin eriştiği örgütlenmeye denk düşmez. Ayrıca, bu küçük özetler Aristoteles'te bulunmayan *sui generis* kitapları da dahil ederler ve birçok Aristotelesçi öğeyi, özellikle *Çözümlemeler*'i dışında bırakırlar. Derleme ile mantık biliminin düzenlenişi arasındaki bu uyumsuzluk, İspanyalı Pierre'in *Tractatus* planında açıkça ortaya çıkar (on üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek Avrupa kıtasının temel mantık kitabı): 1) *De introductionibus*, 2) *De praedicabilibus*, 3) *De praedicamentis*, 4) *De syllogismis*, 5) *De locis*, 6) *De suppositionibus*, 7) *De fallaciis*, 8) *De relativis*, 9) *De ampliationibus*, 10) *De appeallationibus*, 11) *De restrictionibus*, 12) *De distributionibus.*

On dördüncü yüzyılda özetlerin/tümyapıtların planı kökten değişir. Buridan'ın *Summulae*'si İspanyalı Pierre'in kitaplarının düzenini sürdürse de, Ockham'da ve Ockhamcılarda durum aynı değildir, Buridancılarda da değildir. Bu özetlerin büyük yeniliği, üniversite pedagojisinden

doğrudan doğruya kaynaklanan verileri içermeleridir.

Ockham'ın *Summa Logicae*'si yüzeysel olarak üç kısım içerir. Bunların sonuncusu dört kitaba bölünmüştür: (I) *De Terminis,* (II) *De Propositionibus,* (III, 1) *De Syllogismo Simpliciter,* (III, 2) *De Syllogismo Demonstrativo,* (III, 3) *De Consequentiis,* (III, 4) *De Fallaciis.* Ama bu "Aristotelesçi" şema aslında bölümden bölüme ilerledikçe üniversite materyallerinin bütününü içerir. *Suppositiones* doktrini *Pars I*'e dahil edilmiştir; *obligationes* ve *insolubilia* III, 3'te ele alınmıştır.

Gerçekçi Guathier Burley'in *De Puritate Artis Logicae*'si (*Tractatus Longior*) üç kitaptan oluşur: 1) *De Proprietatibus Terminorum,* 2) *De Propositionibus et Syllogismis Hypotheticis,* 3) *De Aliis Propositionibus Hypotheticis.* Ama ikinci kitap kısmen "sonuçlar"ın kurallarına ayrılmıştır. Üçüncü kitap ise *Distinctiones* ve *Syncategoremata*'da on üçüncü yüzyılda analiz edilmiş kuralların bir özetidir.

Buridancı Saxe'lı Albert'in *Perutilis Logica*'sı üniversite mantığının gerçek bir özetidir. Zorunlu sonuç ve tartışmaları klasik "Aristotelesçi" kitaplarla birleştirir: 1) *De Terminis,* 2) *De Proprietatibus Terminorum,* 3) *De Propositionibus,* 4) *De Consequentiis,* 5) *De Argumentationibus Sophisticis,* 6) *De Insolubilibus et Obligationibus.*

II. – Ortaçağ terim anlambiliminin önemli evreleri

On ikinci yüzyıl "dönemeci"nde mantık düşüncesini niteleyen değişimler özellikle *logica vetus*'ten *logica nova*'ya

geçişte görülür. Bunlar, dilbilgisi, mantık ve teolojinin tek tek rol oynadığı çok daha karmaşık bir evrimin sonucudur.

1. Boethius'un anlambilimi. – *Logica Nova*'nın (1150'li yıllardan itibaren) yaygın dağılımına dek, çıkarım teorisi olarak, keza kesin ve varsayımsal tasımların teorisi olarak anlaşılan mantıksal anlambilim, Boethius'un mantık monografilerinin aktardığı Aristotelesçi teorilerin uygulamaya konmasıdır. Diğer yandan, felsefi anlambilim, hem klasik dilbilgisinden (Priscianus), hem de Boethius'un *Opuscula Sacra*'sının teolojik anlambiliminden ve Aristoteles'in *Kategoriler*'inde ve *Yorum Üstüne*'sinin önerdiği anlambilim öğelerinden alınma kavramlar bütünü oluşturur.

A) "*Quod est*" ve "*quo est*". – Mantıksal-teoloji esinli "Boethiusçu" anlambilimin doruk noktası Gilbert de Poitiers ve Alain de Lille'in geliştirdiği genel anlam teorisidir. "Porretaine" teorilerinin temeli, (teolojik olmayan) doğal alanda kullanılan her nominal terim için iki belirtilen arasındaki ayrımdır: Ontolojik özne ya da *quod est* ile bunun varlık bağışlayıcı biçimi ya da *quo est* (Boethius'un *esse*'sinin Porretaine tercümesi) – "Bir ad kullanan, aynı zamanda bir *quod* ve bir *quo est*'e işaret eder" (Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 2). Bir önermede, bu "ikili imleme" koşula göre değişir. Bir terimin bir önermenin öznesi olarak kullanılması referans ilişkisini belirler ve yüklemin talebine uygun olarak referans *quod est*'e (asıl yüklemlilik) ya da *quo est*'e (asıl-olmayan yüklemlilik) yöneliktir, yani adın "töz"üne (örneğin tek olarak insan) ya da "niteliği"ne

(farklı ontolojik öznelerin katıldığı insanlık formu) yöneliktir.

B) *"Suppositio"nun doğuşu.* – Referans ilişkisinin, geç Ortaçağın bütün anlambiliminin karakteristiği olan teknik bir terim olan *suppositio*'yla belirtilmesi, Üçlemin "sahiplenmeleri" teorisi düzeyinde teologların geliştirdiği Tanrısal Adlar anlambilimiyle Porretaine anlambiliminin verilerinin birleşmesinin sonucudur. Ortaçağ referans teorisi; bir cümlenin ya da bir önermenin özne varlığı *suppositio*'nun mantıksal-dilbilgisel sözdağarı ile üç "ortak"lı ("tözlü", *supposita*) ya da "Kişi"li (*personae*) öz olarak Üçün Biri Tanrı'yı niteleyen *suppositum* ile *persona* teoloji sözdağarı arasındaki buluşmadan doğar. "Metaforlar" bütününü ya da "teolojik aktarımlar"ı düzenleyen Boethius'un kategoriyel anlambiliminin kurucu ilkesine, "yüklemlilik nitelikleri (ya da kategoriler) (onto-lojik) öznelerin olmalarına izin verdiği şeylerdir" ilkesine bir kez açıkça bağlandığında, teologların bu sorunsalı, modern tarihçilerin genellikle "terminizm" olarak adlandırdıkları bir akımın özelliği olan referansa "bağlamsal yaklaşım"ı (De Rijk) belirler. Teolojik anlambilim, *Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine*'nin gelmesinin ve *Aristoteles Novus*'un bütününün adım adım yayılmasının yol açtığı muğlaklığın mantıksal sorunsalıyla karşılaştığında bu akım son biçimini almış olur.

2. "Summulae logicales"in anlambilimi. – On ikinci yüzyılın son on yıllarından itibaren mantıksal anlambilim, *Logica Modernorum*'un yeniliklerinin özünün kesiştiği "varsayım" (*suppositio*) kavramı etrafında örgütlenir.

Teknik anlamda varsayım kavramı, işlev-özne, anlamsal bir işleve göndergede bulunan bir işlevin çağrışımı olarak (bir özne terimin özne olarak referansiyel kapasitesi şeklinde tanımlanan *officium supponendi*) analiz edildiğinde ortaya çıkar. İşlev-özne kavramı temelde imleme kavramına bağlı kaldığından, referansın biçimsel-anlamsal tanımı, bizzat referansın bile anlamsal konumuyla ilgili bir alternatife yer bırakır: Varsayım, ad terimlerini niteleyen önermesel bir işlev midir, yoksa dilsel bağlamda tüm diğer türlerin açıklaması yapıldıktan sonra, önermeler-arası türde bağlamsal bir özellik midir? On ikinci ve on üçüncü yüzyıllarda, üniversite eğitiminde temel olarak kullanılan farklı mantık özetleri, bu noktada, iki egemen akım halinde sınıflandırılabilecek olan teorileri destekler: Kıtasal akım (Paris kökenli) ve Oxford akımı.

A) *Oxford Paris'e karşı.* – On üçüncü yüzyılın başından itibaren Oxford mantıkçıları (*Logica Cum sit nostra*) önermeyi özne adların bir özelliği ve *özellikle* önermeler-arası statüsüyle ayırt edilen anlam çeşitliliği olarak tarif ederler: İmleme, "yapısının temel nedeni altında bir imlenenin (*res*) belirtilmesidir"; varsayım, "bu imlenenin çıkarsanan bir terime tabi kılınmasıdır." Özellikle, varsayımın bu önermeler-arası karakteri, ister gerçekçi olsun (Gauthier Burley [ö. 1344/1345]), ister adcı (Ockhamlı William [ö. 1347/1349]) on dördüncü yüzyılın İngiliz mantıkçıları tarafından korunmuş ve ardından Kıtada (Albert de Saxe [ö. 1390], Inghenli Marsilius [ö. 1396]) kabul görmüştür. Ockham'a göre, özellikle, "bir önerme dışında varsayım olamaz."

On iki ve on üçüncü yüzyıllarda kıtadaki mantıkçılar İngilizlere iki noktada karşı çıkıyorlardı: Varsayımı özel bir imleme türü yapmayı reddederek, "doğal varsayım" (*suppositio naturalis*) adı altında önerme-dışı ya da öncesi anlamsal bir ilişki kabul ederler. Yönelimsel imlemeyi anlamın genişlemesi varsayımından ayıran şey, imlemenin bir "ses"in (*vox*) özelliği olması, varsayımın ise bir "terim"in (*terminus*) özelliği olmasıdır. Varsayım özellikle önermeler-arası bir ilişki olarak düşünülmediğinden, "terim" sözcüğü burada "bir önermenin analiz edildiği şey" anlamına gelmez, yalnızca "tümel ya da tikel bir imlenenin (*res*) tasarımı"dır (İspanyalı Pierre). *Suppositio Naturalis*, kendi başına (*per se sumptus*) her türlü söylemsel bütünün dışında (*extra orationem positus*) kabul edilen bir terimin bütünsel genişlemeli referansıdır. Doğal varsayım olarak ele alınan bir terim, doğal olarak (*aptus natus*), yani kendiliğinden (*de se, a natura sua*) nitelenebilir olan geçmiş, şimdiki ve gelecek varlıkların bütününe referansta bulunur. İmleme ve doğal varsayımı birbirinden ayıran şey, bir bağlama dahil olmaları değil –çünkü bunlar ön-önermesel iki özelliktir–, ortaya koydukları anlamsal ilişki türüdür: Ortak bir terimin imlenmesi ister istemez bu terimin kabul ettirildiği biçimsel imlenene gelip durur; tersine, onun doğal varsayımı ortaklarının, yani bu imlenende içerilmiş bütün geçmiş, şimdiki ve gelecek (bazı yazarlar olasıyı da ekleyeceklerdir) öznelerin bütününe yayılır. Bununla birlikte, on üçüncü yüzyılda Parisli bazı mantıkçılar (Jean Lepage), bütün zamanlar için (ya da zamandışı) geçerlilik taşıyan "bilimsel" önermelerin özneleri terimleriyle (kanıtlayıcı tasımlar, biçimsel sonuçlar) sunulan "önermeler-arası" genişlemeli bir referans türü-

nü "doğal varsayım" olarak tarif ederler. Bu teori, aralarında Jean Buridan'ın da bulunduğu on dördüncü yüzyılın bazı yazarları tarafından yeniden ele alınmıştır. Bununla birlikte, Ockham tarzında anlamsal yayılma, "doğal varsayım"ın neredeyse tamamen ortadan kalktığını ve "geniş anlamda imleme" adı altında terimlerin ön-önermesel genişlemesinin yeniden tanımlanmasını tartışır.

B) "*Modi supponendi*". – Anlamsallığın temelleri üzerinde bile derinden karşıt olan on üçüncü ve on dördüncü yüzyıl mantıkçıları, varsayımların ya da *modi supponendi*'lerin "bölünmesi" üzerinde de karşı karşıya gelmişlerdir. Bu konuda neredeyse yazar sayısı kadar doktrin olsa da, bazı asgari sabitler ortaya konabilir.

Geç Ortaçağ'ın bütün yazarları şu çiftleri bütünüyle ya da kısmen ayırt etme konusunda hemfikirdiler: Basit varsayım (*simplex*) / kişisel varsayım (*personalis*); kişisel varsayımın içinde: belli belirsiz varsayım (*discreta*) / ortak varsayım (*communis*); ortak varsayım içinde: belirli varsayım (*determinata*) / belirsiz (*indeterminata*) ya da muğlak (*confusa*) varsayım; muğlak varsayım içinde: tamamen muğlak varsayım (*confusa tantum*) / muğlak ve dağıtıcı varsayım (*confusa et distributiva*); muğlak ve dağıtıcı varsayımın içinde: hareketli muğlak ve dağıtıcı varsayım (*distributiva mobilis / vehemens mobilis*) / hareketsiz muğlak ve dağıtıcı varsayım (*distributiva immobilis; exilis mobilis*). Bazıları, otonim ya da kendine referanslı kullanımları açıklamakla görevli *materialis / formalis* çiftini de katarlar.

Bir kelime, örneğin "*ev* bir tek hecelidir"de olduğu gibi, "kendi ses maddesi için varsayıldığında", ya da "ev bir

addır"da olduğu gibi bir ses ile bir anlamdan oluşan kelimenin öz varlığı için varsayıldığında "maddi" varsayım vardır (Sherwoodlu William). Bununla birlikte, birçok mantıkçı (aralarında Paris'teki Lambert d'Auxerre ile Oxford'daki Roger Bacon da bulunur) kendi kendine referansta bulunan kullanımları basit varsayım içine yerleştirirler. Gerçekten de, onlara göre, eğer bir terim "kendi için *–pro se–* konmuşsa, ya da imleyeni için *–pro re sua–* konmuşsa, onun altında içerilen bireyler belirginleştirilir" ve o zaman *suppositio simplex* vardır. Maddi varsayım ile basit varsayım karşılaştırılması, on dördüncü yüzyılda, ters yönde, "zihinsel" önerme (*propositio in mente*) ve "gerçekleşen" önerme (*propositio in voce*) arasındaki ayrım temelinde yapıldığında, basit varsayım "zihinsel bir terimin kendine-referansı" (Ockhamlı William) olarak tanımlanacaktır. Basit varsayımın maddi varsayım karşısındaki bu yapısal geri çekilmesi, en azından zihinsel düzeyde (*ex conceptibus in mente quamvis non in propositione in voce*), Ockhamcılığın özelliği olarak kabul edilecektir.

C)*Analiz yöntemleri.* – Hangi yazar ve dönem söz konusu olursa olsun, *modi supponendi* ayrımları özgül bir prosedüre dayanır: "İniş", *descensus*, teknik bir kavram olan "sonuç"a *–consequentia–* giderek daha fazla açıkça bağlanır. Bu iki aletin ya da analitik dilin bileşimi, verili önermelerin özne ya da yüklem terimlerinin referans türünü otomatik olarak belirlemeyi sağlar.

On üçüncü yüzyılda mantıkçılar bir varsayım tipinden bir diğerinin olası çıkarımlarının yelpazesini tanımlarlar: 1) birçok belirli varsayımdan tek bir belirli varsayıma, 2) belirli

bir varsayımdan muğlak ve dağıtıcı bir varsayıma, 3) tamamen muğlak bir varsayımdan belirli bir varsayıma, 4) tamamen muğlak bir varsayımdan muğlak ve dağıtıcı bir varsayıma. Buna karşılık şu çıkarsamalar meşrudur: 1) belirli bir varsayımdan tamamen muğlak bir varsayıma, 2) muğlak ve dağıtıcı bir varsayımdan belirli bir varsayıma, 3) muğlak ve dağıtıcı bir varsayımdan tamamen muğlak bir varsayıma.

D) *Sinkategorematik terimlerin özellikleri.* – *Descensus*'a başvurarak *modi supponendi* kolaylıkla saptanabilse de, Ortaçağlılar *aptitudo termini ad descensum* düzeyinden bu yetinin ve edimselleşmesinin nedenlerine bir an önce uzanmaya çalışmışlardır. Söz konusu yeti ön-önermesel bir özellik olmadığından, kategorematik terimin kendisinden çıkartılan dışsal bir neden etkisi olduğundan, mantıksal analiz mevcut haliyle varsayım düzeyinden, türü, yapıyı ve işleyişi belirleyen sözdizimsel-anlamsal işlemler düzeyine yer değiştirmiştir.

On ikinci yüzyılın ikinci yarısında, bu işlemler, özetlere/tümyapıtlara paralel olarak uzmanlık kitaplarında sürdürülen "sinkategorematik terimlerin özellikleri"nin incelenmesiyle analiz edilmiş ve tarif edilmiştir: *Distinctiones, Abstractiones, Sophismata, Syncategoremata.* Bu çalışma bütün on üçüncü yüzyıl boyunca çeşitli edebi biçimlerde sürmüş, ardından da on dördüncü yüzyılda yalnızca *Sophismata* türü altında toplanmıştır.

Bununla ilgili kurallardaki çoğalmaya yansıyan kimi eksikliklere rağmen –ki sonunda bunlar sorun alanlarının algı birliğini tehlikeye atarlar–, sinkategorematik terimlerin özelliklerinin analizi Ortaçağ dilsel düşüncesinin bellibaşlı

katkılarından biri olarak kabul edilebilir. Çok sayıda alana el koymasına rağmen, karşılıklı bir bağımlılık alanının ortaya çıkmasını sağlayan odur. Bu karşılıklı bağımlılık içerisinde modal senkategoremler teorisi, modern mantığın gerçekte ancak çağdaş dönemde kavuştuğu kesişen analizler bütününün dölyatağı olmuştur: Epistemik mantık (önerme tavırlı fiiller –*scio, dubito, cognosco*, vs.– teorisiyle birlikte) ve değişim mantığı (görünüş fiilleri –*incipit, desinit*– teorisiyle). Ayrıca –meziyetlerinin en sıradanı bu değildir–, aynı önermenin içindeki sinkategoremler arasındaki ilişkiler sorununun sistematik incelenmesi, anlambilimin ve tümcebilimin sınırlarında, "alan" ya da "kapsam" fenomenlerinin gerçek bir tanımının ortaya çıkmasına imkân tanır, teknik bir terim olan *inclusio* bunu üstlenir ve genel bir muğlaklık teorisinin (*multiplicitas in oratione*) öncülleri burada okunabilir.

III. – Ortaçağ mantığının bellibaşlı yenilikleri

Terimlerin anlambilimi, geç Ortaçağ mantık devriminin sonuçta önemsiz bir yanıdır. Daha önem taşıyan başka yenilikler, Aristotelesçi uslamlama teorilerinin; tartışmanın başatlığının damgasını taşıyan sanatlar fakültesinin eğitim koşullarının; teolojik uygulamanın temel metinlerinde, özellikle Pierre Lombard'ın *Hükümler*'indeki standart olmayan malzeme sunumunun yeniden-değerlendirilmesinin ve dönüşümünün sonucudur.

1. Topika'ların kanıtlanmasından sonuçlar teorisine. – Kanıtlayıcı uslamlama ile diyalektik uslamlama ara-

sındaki ilişkilerin algısındaki dönüşüm Ortaçağ mantığının bütün biçimsel başarılarının çıkış noktasıdır.

On ikinci yüzyılda uslamlamanın klasik sınırlarını belirgin bir şekilde aşan çıkarım ve uslamlama kipleri ortaya çıkar. Örneğin, Petit-Pont Okulu'nda açıklanan *consequentia Adamitorum – ex impossibili quidlibet* formülünün ve o andan itibaren onunla yaygın biçimde birlikte kullanılan *necessarium ex quolibet* kuralının durumu budur. Bu iki kural topik bir ilişkiye dayanır: iki çıkarım *per locum a minori affirmative*'yi açıkladığından, *locus a minori*. On dördüncü yüzyılda Gauthier Burley'in yazdığı gibi, "Eğer imkânsız doğruysa, bundan çıkan sonuç, en azından topik olarak, herhangi bir başka şeyin de doğru olacağıdır." Bu topik ilişki Aristoteles'ten alınmıştır (*Topikalar*, II, 10), ama bundan böyle daha geniş, tamamen Ortaçağa özgü ve iki tür "sonuç" (*consequentiae*) –doğal sonuçlar ile ilineksel sonuçlar– arasındaki ayrımdan ibaret bir düzenek oluşmuştur. Bunlar arasındaki topik ilişkiler, açıklamanın genel çerçevesini oluşturur.

Öncel olan sonucu içerdiğinde doğal sonuç vardır; bu demektir ki, sonucun geçerliliği "içkin yer" tarafından belirlenir. Öncel sonucu içermediğinde ise ilineksel sonuç vardır; bu demektir ki sonuç "dışsal kural"ın uygulanmasına bağlıdır.

"Sonuçsal kurallar" bu tür topik ilişkilere (*habitudines locales*) dayanır. Bu "sonuçsal kurallar" şu türdedir: *omnis consequentia est bona, in qua consequens est necessarium* (ardılın zorunlu olduğu her sonuç iyidir) ya da *omnis consequentia est bona, in qua antecedens est impossibile* (öncelin imkânsız olduğu her sonuç iyidir). Bu tür kurallar genel-

likle doğal sezgiden çok uzaktır ve Latin-Yunan bilginleri en çok bunlarla dalga geçerler. Bununla birlikte modern tarihçiler, *De Consequentiis* kitaplarındaki malzemelerin aslında modal mantık sistemleri için aksiyomatik oluşturmaya imkân tanıdığını gösterdiler.

On dördüncü yüzyıldan itibaren, sonuçlar teorisi yeni bir bilim anlayışının temel vektörü olur. Biçimsel mantık tarihinin aşırı-teknik bir dönemi böylece genel bir entelektüel ilerleme faktörüne dönüşür ve bu anlayış üniversite yaşamının özel dinamiğinde yerini bulduğu ölçüde hızlı bir şekilde gelişir: Mugalatalı tartışma.

2. Mugalatalı tartışmadan paradokslar teorisine. – Sonuçlar teorisiyle güçlü biçimde silahlanmış ve tüzüklerin tanımladığı pedagojik pratik içinde temelden kök salmış olan tartışma, çok sayıda teorik hamlenin besini ve temel gücüdür. İki tür mugalatalı tartışma özellikle geç Ortaçağ mantığının bu atılımını nitelemektedir: "yükümlü" ve "çözümsüz."

A) *Yükümlü tartışma.* – *Yükümlülüklerin* okullarda uygulanması ve edebi türünün kökenlerinin tarihi hâlâ yanlış bilinmektedir. Bununla birlikte, bir mantık öğrencisinin yeteneklerini *in vivo* test etmeye yönelik bir okul sınav yöntemi de olsa (A. Perreiah) ya da basit antreman sıfatıyla öğrencilerin tertiplediği rol oyunu da olsa, *yükümlülüklerin*, topik ilişkilerin değerlendirilmesinin genel hareketini sürdürdükleri, sonuçların içinde konuların özümsenme süreciyle ilişkiye girdikleri (çünkü tartışmalı bir bağlama dahil olmaları nedeniyle bazı sonuçların değerlendirilme

güçlüklerini teorileştirmeye hizmet ederler) ve sonuçta, gerçek bir tartışma mantığına vardıkları açıktır.

Obligatio [yükümlü tartışma] oyundur, iki oyuncu bir araya gelir: *opponens* ile *respondens*. Her ikisinin de bir işlevi vardır. *Respondens*, tartışma boyunca belli bir bakışı ya da tutumu sürdürıneye "zorunludur". *Opponens* ise onu paradoksa düşmeye zorlar. *Obligationes*'in farklı türleri yanıtçının zorunluluğu ile yükümlülüğünün kapsamı arasındaki bileşimin sonucudur.

Oyun üç kurala uyar:

1. *Obigatum*'u izleyen her şey ve kabul edilen bir önerme (ya da önermeler) ya da doğru bir şekilde çürütülmüş veya böyle bilinen bir önermenin (ya da önermelerin) karşıtı (ya da karşıtları) kabul edilmelidir.
2. *Obligatum*'la uyumsuz her şey ve kabul edilmiş bir önerme (ya da önermeler) ya da doğru bir şekilde çürütülmüş veya böyle bilinen bir önermenin (ya da önermelerin) karşıtı reddedilmelidir.
3. Akla yatkın olmayan (*impertinens*) her şey, epistemik niteliğine bağlı olarak uyarlanmalı, reddedilmeli ya da bundan kuşku duyulmalıdır: Doğru olduğunu bilirsek kabul ederiz; yanlış olduğunu bilirsek reddederiz; doğru ya da yanlış olduğunu bilirsek kuşkuya kapılırız.

Ne 1. kuralın ne de 2. kuralın uygulandığı bir önerme akla yatkın değildir.

Bellibaşlı *yükümlülük* derlemeleri geç dönem İngiliz yazarlarınındır: Guathier Burley, Roger Swineshead (yaklaşık 1330-1335) ve Richard Kilvington (ö. 1361).

B) "*Çözümsüzler*". – Ortaçağ'daki *insolubilia* sorunsalı, mantıksal, hatta kronolojik üç moment içerir:

- (esasen on ikinci yüzyılda görülen) ilkinde, çözümsüz olan, mantığa aykırılıktır ve burada kavramsal analiz çerçevesi, Aristoteles'in *Sofistlerin Yanlış Çıkarımları Üzerine*'sinde az çok üstünde durulmuş veriler temelinde *fallaciae* teorisi tarafından sağlanır;
- (esasen on üçüncü yüzyılda görülen) ikinci momentte, çözümsüz olan bir önermedir ve özel bir *sophisma* türüdür, kavramsal araçsallaşma *stricto sensu* mugalatacı tartışmanın uygulamasıyla sağlanır;
- (esasen on dördüncü yüzyılda tanık olunan) üçüncü momentte, çözümsüz olan bir önerme ve özel bir *sophisma* türüdür, kavramsal araçsallaştırma yükümlü tartışma pratiklerinin sağladığı edinimlerle zenginleştirilmiştir.

Bu momentlerin birbirlerini *a priori* dışlamadıkları ve bazı yazarlarda, hatta değişik evrelerde bunların iç içe geçmiş olarak bulunabildiği doğaldır. Bununla birlikte, üçüncü momentin kavramsal, pedagojik ve kurumsal faktörlerin etkileşimini varsaydığını düşünmek için haklı nedenler vardır. Bu etkileşime, tam olarak, Heytesburyli William (yaklaşık 1313-1372/1373) gibi geç dönem Oxford yazarlarında ya da Jean de Hollande (yaklaşık 1365) gibi on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda onun etkisi altında kalmış yazarlarda rastlanır.

Ortaçağ mantıkçılarının ele aldıkları bütün *insolubilia*'lar [çözümsüz] kendine-dönüşümlülüğe bağlı olmasalar

da, en bilinen çözümsüz biçim yükümlülükle ilgili bir tartışmanın başlangıç sözcesinin (*positum*) kendi yanlışlığını imleyen bir önerme tarafından sağlandığı biçimdir. Örnek, "Yalancı": *Ego dico falsum* ("Ben yanlışı söylüyorum"). *Insolubilia*'nın tarihyazımında "Yalancı" sorunsalının taşıdığı önem, C. S. Peirce ile B. Russel'in ilk çalışmalarının buna gösterdikleri ilgiyle açıklanırsa da, bunun Ortaçağ sorularının ancak bir bölümü olduğu kesindir.

On ikinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek önerilen "Yalancı"nın bellibaşlı çözümleri beş türde görülebilir:

Cassatio: "Ben yanlışı söylüyorum" deyip de başka hiçbir şey demeyen, hiçbir şey demez (*nihil dicit*). Bu çözüm iki çeşitlilik gösterir: Kuvve hükmünün bozulması – "Ben yanlışı söylüyorum" demek imkânsızdır; fiil hükmünün bozulması – "Ben yanlışı söylüyorum" demek imkânsız değildir, ama bunu derken bir şey söylemiş olamam ("Posito quod aliquis dicat se dicere falsum, in sic dicendo nihil dicit"). *Restrictio*: "Ben yanlışı söylüyorum" önermesinde, "yanlış" yüklemi, parçası olduğu önerme için varsayımda bulunamaz (günümüzde Russell'in tekrar ele aldığı çözüm budur). *Transcasus:* "söylüyorum" fiili sözcelem momentine referansta bulunamaz, ama özellikle ön âna (ya da bir an) referansta bulunur. *Secundum quid et simpliciter:* "Aristotelesçi" denen bu çözüm çeşitli değişiklikler içerir; en yaygınları, aynı önermenin iki koşulunun (günümüzde buna iki işaret, kanıt denir) sayısal (*in numero*) değil, türe özgü (*in specie*) özdeşlikleri olduğu şeklindeki "Aristotelesçi" ilkeye dayanır. Bradwardine: "Insolubile, loquendo communiter de insolubili secundum quid, provenit ex reflexione actus supra se secundum speciem, non secundum numerum."

Modern dönemde olanın tersine, Ortaçağ'daki çözümsüzler teorisi, felsefi anlambilimin temellerinin krizine bağlı temeldeki bir kaygıya cevap vermez: yükümlü bir tartışmada kullanılan önerme olarak *insolubile*, Ortaçağ üniversite eğitiminin hem biçimsel hem oyuncul uygulamasının özelliği olan "mugalatacı akıl yürütme tarzı"nın örneklerinden biridir.[1]

1) *Insotubilia*'lar üzerine bkz. A. Perreiah, «Insolubilia in the *Logica Parva* of Paul of Venice», *Medioevo*, 4, 1978, s. 145-171; F. Bottin, «*L'Opinio de Insolubilibus* di Richard Kilmyngton», *Rivista critica di storia della filosofia*, 28, 1973, s. 408-421; P.V. Spade, «Roger Swyneshed's *Insolubilia*. Edition and Comments», AHDLMA, 46, 1979, s. 177-220; *William Heytesbury on «Insoluble» Sentences. Chapter One of his «Rules for Solving Sophisms'». Translated with an Introduction and Study*, (Mediaeval Sources in Translation, 21), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979; E. Ashworth, *Studies in Post-Medieval Semantics*, Londra, Variorum Reprints, 1985. *Obligationes* üzerine bkz. A. de Libera, «La logique de la discussion dans l'Universite medievale», in *Figures et Conflits rhétoriques*, ed. M. Meyer ve A. Lempereur, Brüksel, Editions de l'Universite de Bruxelles, 1990, s. 59-81.

III. Bölüm

FİZİK

Ortaçağ fiziği doğa felsefesinin bir bölümüdür. Yola çıkış noktası metinseldir: on ikinci yüzyıla dek (uyduları Calcidius ve Macrobius'la birlikte) Platon'un *Timea*'sı, din ulularının (esasen Augustinus) Tekvin üzerine yorumlarına dair geleneksel kitapları, Seneka'nın *Quaestiones Naturales*'iyle ve Plinius'un *Doğa Tarihi*'yle tamamlanır; bunun ötesinde, Aristoteles ve Arap fiziği yer alır. İfade biçimi üçlüdür ve üç evre olarak dökümü yapılır: Hayal mahsulü kozmogoniler ve teolojik şerh dönemi (IX. – XII. yüzyıl), Aristotelesçi bilim ve *libri naturales* yorum dönemi (XII.-XIII. yüzyıl), "hesap" bilimi ve matematik imgelem dönemi (XIV.-XV. yüzyıl).

I. – Kozmogoniden fiziğe

1. Platonculuk, şerh ve Arap bilimi. – 1100'lü yıllara dek Ortaçağ düşünürleri doğayı kozmogonik bir bakış

açısıyla ele alırlar. Bu kozmogoni sembolik ya da metafizik olabileceği gibi, alegorik bir eserde ya da Tekvin'in felsefi bir yorumunda da sergilenebilir, doğanın kendisinden ya da Aristoteles'ten ziyade, Kutsal Kitap'a, Platon'a, Hermes'e, Kilise Babaları'na gönderme yapar. Bununla birlikte, on ikinci yüzyılın ilk yarısından itibaren Afrikalı Konstantin'in, İspanyalı Jean'ın ve Karintiyalı Hermann'ın tercümeleri sayesinde Yunan ve Arap biliminin ilk etkisinin izleri kaydedilir.

On ikinci yüzyılın fizik düşüncesinin büyük oranda kendine özgü bir merkez noktası –kozmogoni– olsa da, söylemsel ifade biçimleri iki kutup arasında salınır: Yaratılış anlatısına şerh ve bilgi verilerinin anlatı biçimine konulması.

Tekvin'in felsefi yorumu, Thierry de Chartres ile Clarambaud d'Arras'a atfedilen yorumlarla ortaya çıkar – Thierry'nin sözüyle *secundum physicam et ad litteram*. Burada uygulanan fizik "dört element" fiziğidir ve geç antikçağ eklektizminin alışıldık kaynaklarını –Platonculuk, yeni-Platonculuk, Stoacılık– ele alan "sperma nedenleri" doktriniyle tamamlanmıştır. Dolayısıyla, malzemenin özgünlüğünden ziyade konunun genel yönelimiyle değer taşır.

Kutsal Kitap malzemesinden iyice kopmuş olan üçlü, Guillaume de Conches'un *Philosophia Mundi, Dragmaticon (Dialogus de substantiis physicis)* ve *Timaeus*'u aynı geleneksel felsefi kaynakları kullanır ama Afrikalı Konstantin'in (yaklaşık 1015-1087) tercümeleriyle aktarılan Arap ya da Yunan tıp kitaplarından alınma yeni "bilimsel" verilere daha fazla açıktır.

Adélard de Bath'ın *Quaestiones Naturales* ve *De Edem et Diverso*'su (yaklaşık 1116-1142), Karintiyalı Hermann'ın *De Essentiis*'i (yaklaşık 1138-1143), Latinlerin fiziksel ve antropolojik kültürüne Yunan-Arap bilimi ilk kez girerek doruğa ulaşır. Hermann'ın özelliği astroloji kültürünün genişliğidir: Ebu Ma'shar'ın *Küçük* ve *Büyük Giriş*'i (*Ysagoge Minor, Liber Maior Introductorius*), el-Kindi'nin *Ludicia*'sı ve birçok başka metin, Batlamyus'a atfedilen *Almageste* ve *Centiloquium*, Kusta bin Luka'nın *De Differentia Animae*'si ve *Spiritus*'u, Eukleides'in *Elementler*'i ya da sözde-Apollonius'un *De Secretis Naturae*'si ile birlikte yer alır.

Thierry de Chartres'a ithaf edilen *De Mundi Universitate,* Bernard Silvestre'nin (Bernard de Tours) *Sive Megacosmus* ve *Microcosmus*'u hem alegorik bir kozmogoni, şiirsel bir metafizik, hem de *Opus VI Dierum*'un bir şerhidir (J. Jolivet).

2. Işığın metafiziği ve fiziği. – On üçüncü yüzyıl başı Sözde-Dionysios Areopagites'in *Tanrısal Adlar* teolojisinin ve Johannes Scottus'un *De Divisione Naturae*'sinin hazırladığı bir ışık metafiziğinin ortaya çıkmasının damgasını taşır. Ama ışığın, etkileriyle bilinen bir İyiliğin işareti ya da sembolü olarak nitelenmesini aşarak, hem tözlerin ilki ve özü gereği ışık olan Tanrı için, hem türev tözlerle ışıldama ya da "akış" olan ontolojik "etkisi" için, hem de katılım yoluyla ışık(lar) olan bu tözlerin kendileri için geçerli ışık ile varlığın özdeşleştirilmesine varır. Bu türümsel metafiziğin özelliği, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Adam de Puteorumvilla'nın (namı diğer Adam de Bellefemme,

Pulchrae-Mulieris) kaleme aldığı *Liber de Intelligetiis*'dir (ya da *Memoriale rerum difficilium*). Işık fiziği aynı dönemde Robert Grosseteste'nin kitaplarıyla ortaya çıkar (*De Luce; De Lineis, angulis et Figuris; De Iride*). Witelo'nun *Perspectiva*'sı (yaklaşık 1250-1275), Roger Bacon'un *De Multiplicatione Specierum*'u (yaklaşık 1219-1292), Dietrich de Freiberg'in *De Iride*'si ve Jean Pecham'ın *Perspectiva Communis*'i (yaklaşık 1230-1292) sayesinde yüzyıl boyunca önemli gelişmeler gösterecektir.

Grosseteste'nin fiziği bilimsel yönelimli yeni bir kozmogoni olup, sembolik ya da alegorik değildir, kürelerin (*sphaerae lucis*) doğuşunun ve özellikle madde ve iki temel fiziksel özelliğiyle –kendi kendine dağılma ya da kendinin çoğalması ve anlık çoğalma– bütün cisimlerin biçimi olan ışık üzerinde temellenen gerçek üretimin bir açıklamasını verir. Doğal nedenleri, "çizgiler, açılar ve figürler aracılığıyla" onların etkileriyle birleştiren, Eukleides'in *Optik*'inden ve *Katoptrik*'inden, Aristoteles'in *Meteorologica*'sından ve El-Kindi'nin *De Aspectibus*'undan esinlenen ilişkinin geometrileştirilmesiyle birlikte, (kaynak-ışık *–lux–* ve yayılan ışık *–lumen–* olarak birbirinden ayrılan) ışığı bütün doğanın fiziksel açıklanma ilkesi yapan Grosseteste'nin kozmogonisi, onlarca yüzyıl boyunca optiği –"perspektif"– egemen bilimsel paradigma düzeyine taşıyacaktır. Sonraki kuşaklar ise yeni kaynaklara başvuracaklardır: Batlamyus'un *Optica*'sı, Alhazen'in (İbn el-Haitam) *Perspektiva*'sı, İskenderiyeli Heron'un *Perspectiva* ve *De Speculis*'i (Witelo'nun talebiyle Willem van Moerbeke tarafından tercüme edildi) bellibaşlı optik fenomenlerinin tanım ve açıklamalarını derinleştirmelerini sağlayacaktır.

3. Hareket fiziği. – Aristoteles'in *Fizik*'inin, *Oluş ve Yokoluş Üstüne*'sinin ve *Gökyüzü Üstüne*'sinin tercümeleri, İbn Sina ile İbn Rüşd'ün eserlerinin eşliğinde, özgül bir konuyla tanımlanan bir fizik biliminin ortaya çıkışını belirler: Doğa ve hareket ya da daha kökten ifadeyle *ens mobile* (Aquinolu Tommasso, *In Phys., I, lect.* 1, c. 1, § 4) ya da *corpus mobile* (Büyük Albert, *Physica,* I, ı, 3; Robert Kilwardby, *De Ortu Scientiarum,* V). Hareket, "öz, kendine ait" "tutku"dur (yani, öznitelik). Önce, Aristoteles metninin yorumu biçiminde geliştirilen hareket ve harekete geçirici güç teorisi, *Fizik*'in III-VIII kitaplarında sıralanmış maddelerin –sistematik olarak değerlendirilen– düzenlenmesini yansıtır: Hareketin temel doğasının analizi, doğal koşullarının incelenmesi (mekân ve zaman), farklı hareket türlerinin akla uygun sınıflandırılması, süreklilik ve bölünebilirlik teorisi, "hareketsiz ve ebedi" bir "İlk Motor"un (*Primum Movens*) varlığının kanıtlanması.

"Biçimsel" şekilde düşünülebilir bir edimselleşme süreci olarak, "kuvve halinde olduğundan, kuvve halinde olanın entelekheia'sı" (*Fizik* 201a, 10-11) olarak, "kendi içinde değil ama hareket halinde olarak, edim halinde olarak sahip olduğu entelekheia içinde ele alındığında, kuvve haldeki bir şeyin edimi" olarak, "maddi" (*Fizik,* 201a, 28-29) ya da bir failin –devindirici *a quo,* hareketin etkin ve nihai nedeni– ve hareketin merkezi ya da öznesi olan *in quo* hareketli bir edilgenin (200b, 31-32) eşzamanlı edimselliği olarak "eksiksiz" olarak tanımlanır. Aristoteles yorumcularının tahayyül ettiği haliyle hareket varlığın on kategorisine indirgenemez olarak kabul edilse de ayrı bir kategori oluşturmaz. Bunun "analojik" bir terim olduğu

söylenir, uygulama alanının doğasına göre her seferinde farklı bir kategoriden kaynaklanır (201a, 9-15), farklı mantıksal özeliklerle düzenlenir: Töz kategorisinde, dar anlamda değişim (*mutatio*), iki çelişki arasında (var olan ve var olmayan) etkili olan ve ara "değer" kabul etmeyen anlık "doğma" ya da "çürüme" olayıdır; "üç ilinek kategorisi" içinde dar anlamda hareket (*motus*) ise, sonsuz sayıda ara değeri –niteliksel değişme, niceliksel artma ve azalma, yerel hareket– (en azından teorik olarak) kabul eden iki zıtlık arasında etkili olan zamansal bir aralık üzerinde cereyan eden sürekli süreçtir.

"Doğaüstü" açıklamalara asla başvurmayan bağımsız, özerk bilimsel proje olarak açıkça tanımlanan –"doğa olayları konusu üzerinde çalışırken tanrısal mucizelerle hiç ilgilenmem" diye yazar Büyük Albert (*De gen. Et corr.*, I, ı, 22), ardından Siger de Brabant (*De Anima Intellectiva,* III) ve Jan de Jandun (*In Met.*, I, q. 16)– Aristoteles yorumcularının fiziği de, Aristotelesçi ilkeler Vahyin ve dogmanın önerdiği paradoksal değişimlerle ve hareketlerle karşı karşıya kaldığında, yine teolojiden teşvik alıyordur. Fizik ile bellibaşlı yeniliklerin fonktörü [izleç] olan teolojinin buluşma noktası skolastik öğrenim literatürüdür: On üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek *Hükümler*'deki yorumların belge niteliği, genellikle *Fizik* üzerine olan yorumlardan daha özgündür.

Aristoteles'in *Fizik*'te –VIII, 8 (263b9-25)– ortaya koyduğu değişim teorisine bağlı ve "meleksi hareket"e ya da "tam madde-dönüşümü anı"na (Thomas d'Aquin, *In Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3; *Quodl.*, XI, q. 4, a. 4; *IIIa Pars*, q. 75) yönelik sorular, hem mantık ve fiziğin standart olmayan

tarihçisi için hem de kutsama ayininin teolojisi ve melekbilimi uzmanları için geçerlidir. Gerçekten de, sorunların çözümü için, Aristotelesçi fiziğin, mantığı ve ontolojinin sağladığı en iyi ilkelerden bazılarını erteleme olasılığıyla karşı karşıya gelen hareket modellendirmeleri oluştuğu görülür: Meleğin heryerdeliğini dikkate almak için, önermelerin hakikat değerlerindeki boşlukları kabul etmeye yönelirsek üçüncü terimle ilgili "mantık" ilkesi dışlanır – bu olasılık bazı yazarlar tarafından tözsel değişimlere bulgusal olarak yayılmıştır; kutsama ayininde ekmek biçimi ile insan biçiminin birlikte varlığı olasılığını açıklamak için, doğanın içinde çelişik durumların eşzamanlı gerçekleşmesi olasılığı ortaya konmak istenirse, "metafizik" ve "onto-lojik" çelişki ilkesi. Böylece, bir "çelişik değişim" teorisi on üçüncü yüzyıldan (Henri de Gand, *Quodl.*, XV, q. 13) on dördüncü yüzyıla dek, özellikle 1320'li yıllarda Landolphe Carraccioli (*In II Sent.*, d. 1, q. 1), Jean Baconthorpe (*In II Sent.*, d. 1, q. 6; *In III Sent.*, d 3, q. 2) ve Hugues de Neuchâtel (*In II Sent.*, d. 1, q. 1) tarafından savunulur. Lekesiz Gebelik üzerine, Tecessüm üzerine dar anlamda teolojik başka sorular ya da Dinsizin aklanması aynı tür tartışmalara yol açar (Godefroid de Fontaines, *Quodl.*, VIII, q. 4; François de Marchia, *In Sent.*, d. 3, q. 2; François de Meyronnes, *Conflatus,* I, d. 4, q. 3; Michel de Massa, *In II Sent.*, d. 1, q. 1: *Utrum stando infra ambitum oppositionis contradictorie possint extrema contradictionis esse simul in eodem*). Bu kadar orijinal tutumlar benimsemek zorunlu olmasa da, geç Ortaçağ'ın bütün teologları Aristotelesçiliğin dışarısıyla bu karşılaşmasına katkıda bulundular. Tartışma metafizik kitaplarına dek bulaşır (Geoffroy

d'Asphall, *Quaest. İn Metaph.*, IV, q. 21) ve *Sophismata De Incipit et Desinit*'le çok çabuk bağ kurarak, "başlama" ile "bitme"ye görünümsel işlemci muamelesi yapıldığı gerçek bir değişim mantığı halinde gelişir.

Bazı tarihçilere (P. Duhem, E. Grant) göre, teolojinin fiziksel spekülasyonun gelişimi üzerindeki etkisi daha organik ve daha beklenmedik biçimler edinir. 1277'deki Paris mahkûmiyetlerinin yeri budur. Duhem şunu yazar:

"Modern bilimin doğumuna bir tarih vermemiz gerekirse, kuşkusuz ki bu 1277 yılını seçeriz. Bu tarihte Paris piskoposu, birçok dünyanın var olabileceğini ve göksel küreler bütününün, çelişkiye düşmeden, doğrusal bir harekete yol açabileceğini törenlerle ilan eder."

Tanrısal mutlak-erkin tutucu talebinin, Aristotelesçi kozmolojinin iki temel ilkesini güç duruma düşürerek, dünya-merkezcilikten mutlak biçimde kopan modern bir evren anlayışının ortaya çıkışını ister istemez hızlandırdığı tezi, özellikle A. Koyré tarafından reddedilmiştir. Yakın dönem çalışmaları ışığında, gerçekten de, bilimsel düşünce ile mutlak tanrısal güç teolojisi (*teologia de potentia divina* absoluta) arasındaki ilişkiler sorununu global biçimde ele almak daha makul gözükmektedir. Bu bakış açısından, *Hükümler*'in birinci kitabının 42-44 ayrımları üzerine yorumların incelenmesi bir yığın kavram, problem, sonuç ve teori ortaya çıkartır, ki bunların etkisi kozmolojinin alanını aşarak, ontoloji, metafizik ve ilmi ilahinin denk, hatta yüksek bir yer işgal ettiği daha geniş bir bütüne yönelir.

Tanrısal mutlak-erk üzerine teolojik tartışma, olasılık, imkânsızlık ve zorunluluk kavramları üzerine genel

bir tartışmadır ve –dilsel, fiziksel ve mantıksal– üçlü düzeyde sürdürülür, keza uygulandığı malzemelerin ayrıntısından çok uygulamaya koyduğu modellerin yapısından dolayı değer taşır. İki kiplik anlayışı arasındaki ayrım –biri, "Tamlık İlkesi" formülasyonuna bağlı, istatistiki ve diyakroniktir; diğeri senkroniktir ve karşı-olguların dikkate alınmasına bağlıdır ve "olası dünyalar" denen anlambilim terimleri içinde tanımlanmaya uygundur– burada egemen faktördür ve on ikinci yüzyıldan itibaren işin içine katılmıştır (S. Knuuttila). Paralel olarak, "mutlak tanrısal güç" ile "düzenli tanrısal güç" (*potentia Dei ordinata*) arasındaki karşıtlık, ayrımı üstlenmek için en azından on dördüncü yüzyıldan itibaren iki farklı modelin –biri mantıksal-felsefidir (Ockhamlı William'ınki), diğeri etik-hukuksaldır (Duns Scotus'unki)– ifade edilmesi ölçüsünde (E. Randi, W. Courtenay) tekanlamlı olarak ele alınamaz.

Bu farklı modellerin bileşimi tamamen felsefi bir dizi soruna yol açar ki bunun izi on yedinci yüzyıla dek sürer: Aldatıcı Tanrı hipotezi; kipliğin istatistiki yorumuna görünüşte içkin belirlenimcilik sorunu; olası dünyaların çokluğu doktrini çerçevesinde "eksiksiz" bir birey kavramının teorik olasılığı sorunu; edimsel bir sonsuzun varlık olasılığı sorunu; "sonsuzların eşitsizliği" paradoksu.

1277 yılında Aristotelesçiliğin mahkûmiyetinin fiili kapsamını sorgulamaktan ziyade, on ikinci yüzyıl doğa felsefesinin eleştirisinden, ardından *Hükümler*'in evren açıklamasından kaynaklı teolojik spekülasyonu ele almak tercih edilebilir. Aristotelesçiliğin ötesinde ve berisinde, geç Ortaçağın felsefi ve bilimsel rasyonalitesinin gelişiminin,

Ortaçağ mantık biliminin özgül ilerlemelerinin taşıdığı gelişimin yapısal bir unsuru budur.

II. Hesap çağı

1. On dördüncü yüzyılın bilimsel devrimi. – 1300 yıllarında, mantık ve teolojik kavramlaştırma alanında önceden gerçekleştirilen yenilik ve atılımlar bütününün fizik ve doğal felsefe alanında somutlaştığı görülür. "Hesap" olarak adlandırılan bu "devrim", uzun süre boyunca "Mertonlular" (çoğunun ders verdiği Merton College'den gelme) adıyla anılan, ama günümüzde "hesapçılar" adıyla belirtilmesi tercih edilen Oxfordlu bir grup filozof ve mantıkçının işidir. Bu akımın önde gelen şahsiyetleri 1295-1349'a doğru Thomas Bradwardine (*De proportionibus velovitatum*), Heytesburyli William (*Regulae solvendi sophismata; Sophismata*) ve 1340-1355'e doğru Richard Swineshead'dir (Suisseth) (*Liber Calculationum*). Bunlara Gauthier Burley (*De Primo et Ultimo Instanti; De Intensione et Remissione Formarum*), Roger Swineshead (*De Motibus Naturalibus*), 1338-1348'e doğru Jean Dumbleton (*Summa Logicae et Philosophiae Naturalis*), Richard Kilvington (*Sophismata*) ve 1344-1361'e doğru Richard Billingham (*Conclusiones*) katılır.

"Hesap" devrimi, öncelikle, görülmemiş problemlerin icat ve çözümünü teşvik ederken *scientia naturalis*'in geleneksel problemlerini çözmeyi sağlayan "analitik diller"in gelişimiyle açıklanabilir (J. Murdoch).

On dördüncü yüzyıl yazarlarının yetkinleştirdiği ya da icat ettiği kavramsal diller farklı türdedir. Öncelikle "matematik" ya da "kısmi matematik" diller vardır: Bir yandan, formların yoğunlaşması ve hafifleşmesi (*intensio et remissio formarum*) ve bunlara bağlı olan biçimsel derece ve enlem kavramları; diğer yandan, oranlar (*proportiones*) dili. Uygulanma olasılıkları geniş olan bir diğer dil, Ockhamlı William'ın adcılığının oluşturduğu yeni ontolojiyle birlikte *varsayımların* mantıksal dilidir. Bu üç dile, *potentia Dei absoluta*'ya bulgusal başvuru eklenebilir ve bu da "bir sorunun incelenmesini, doğal felsefe içinde meşru olarak alınan *fiziksel olasılıkların* sınırlarının ötesine itme ve *mantıksal olarak izin verilmiş* olanın", başka deyişle, çelişki içermeyen her şeyin "daha geniş alanına girme" imkânı sağlamalıdır.

Doğal felsefenin geleneksel problemlerinin yeniden formüle edilmesinde *varsayımlar* dilinin yeri üçlüdür: Soyut, "yananlamlı" terimlerin somut ya da "mutlak" terimlerin basit bir işlevine indirgenmesi; "an", "nokta" ya da "çizgi" gibi terimlerin temsil ettiği "kurgu"ların (*figmenta*) ortadan kaldırılması; bu terimlerin oynadıkları rolün, içinde artık yer almadıkları ayıklanmış terimlere aktarılması. Anlambilim ile adcı ontoloji arasındaki buluşma gerçek bir yönteme vücut verir: "Önermesel analiz" ya da "doğal felsefe problemlerinin meta-dilbilimi" (J. Murdoch). Bu yöntem fiziksel fenomenlerin iki farklı yaklaşımını nitelemeyi sağlar: *de re* uygulaması ile *de intentionibus* uygulaması. Örneğin, "Aristotelesçi" "değişim anı" problemi, *de primo et utimo instanti* analitik dilin oluşturduğu ve verili bir öznenin varlığı ya da olmayan-varlı-

ğının birinci ya da sonuncu terimleriyle ele alınan *de re* "nesne dil" düzeyinde ele alınmıştır, oysa "başlamak" ve "bitirmek" (*de incipit et desinit*) sinkategoremleri olan değişim işlemcileri ya da görünümsel işlemciler yardımıyla bir önermenin analizinin –*expositio*– oluşturduğu metadilsel aletin sunduğu "meta-dil" düzeyinde *de intentionibus* olarak ele alınabilir.

Bu dillerin ya da bu aletlerin etkileşimi geç dönem skolastiğinin özgül *matematik projesini* tanımlamayı sağlar. Bunu niteleyen ise, mantıksal *adlandırma* problemi olarak anlaşılan bir ölçü ve ölçüm sorunsalının başatlığı; analitik bir dilin "ölçü" kurallarının bir başka dile tercüme olasılıklarının aranışı; *secundum imaginationem* ölçülen bir kendiliğin "akla gelebilecek tüm değişkeleri" karşısında her ölçü kuralına dayatılan testlerin çoğalmasıdır.

Bu testler deneyle ya da aktif deneyimlemeyle asla karşı karşıya gelmezler. Bunların hedefi mevcut haliyle gerçeğin bilinmesi değildir; ne de bir hipotezin ya da tahminin doğrulanmasıdır. Bu hedef yeni kuralların üretimi ya da yeni "mantık yapbozları"nın –*sophismata*– doğuşudur. Burada ilerleme bilimsel tümevarım alanında değil, *mantıksal analiz alanında* oluşur. Doğal felsefenin gerçekleştirdiği "ölçü" mantıksal olasının hayali oyun alanı içinde ancak değer taşır.

2. Fiziğin matematikleştirilmesi ve "secundum imaginationem" akıl yürütme. – Öncelikle, *imaginatio* boyutu, *potentia Dei absoluta*'nın özgül mülahaza kipinin açtığı bir spekülasyon alanını belirtir. Bu, fiziksel olasıdan mantıksal olasıya ulaşmayı sağlayan bir uslamlama tek-

niğidir. "Tanrı, mutlak güçle, çelişki içermeyen her şeyi yapabilir" ilkesi, tanrısal mutlak-erk üzerine yüzyıllarca sürmüş teolojik düşünmeyi özetleyen on dördüncü yüzyıl felsefesinin basmakalıp bir düşüncesidir. Fizik söz konusu olduğunda, problem, bununla birlikte, bu *topos*'un fiilen bilimsel bir rol oynayıp oynamadığını, başka deyişle, hayali olan ile gerçek olan arasında fiilen hangi ilişkinin kurulduğunu bilmektir. Bu durumda tamamlayıcı üç fenomeni ayırt etmek gerekir: Hayali akıl yürütmenin bulgusal niteliği; bilimsel söylemde hayali olarak üstlenilen ontolojiyle ilgili kararın doğası; bu şekilde ifade edilen bir söylemin kabul edilmiş açıklayıcı değeri.

Olası mantığın içinde hayali akıl yürütmenin kök salması, edimsel fiziksel evrenin sınırlarını bulgusal olarak çiğnemeyi sağlar, ama aynı zamanda bilimsel spekülasyonu her türlü ampirik değerlendirmeden kurtarır. Swineshead bir "cisim" önerir. Bu cismin ısı derecesi ilk yarısında 1'e eşittir, sonraki çeyrekte 2'ye, sonraki sekizde birde 3'e, sonraki on altıda birde 4'e eşittir ve bu böyle sonsuza dek gidebilir ve bir bütün olarak ele alınan bu cismin 2 ısı derecesinde, başka deyişle bütün olarak sonlu bir ısı derecesinde, ısı onun içinde sonsuzca artsa bile, bir deneyde verili ya da bir deneyimlemede manipüle edilebilir hiçbir somut cisim olmadığı kanıtlanmıştır.

Yine de Mach, Koyré, Kuhn ya da Popper'e göre tarif edilebilecekleri veya sorunsallaştırılabilecekleri gibi, bir "düşünce deneyi"nden ya da "hayali deneyim"den söz etmek gerekir mi? Göründüğü kadarıyla hayır. *Secundum imaginationem* yaklaşımında üstlenilen fiziksel nesne, yalnızca düşünce için varsa, bu yine de, Galileo'da oldu-

ğu gibi, "işlemcinin" "*teorik olarak kusursuz* bir nesneyle işlem yapmasını" sağlayan ve "matematik ile gerçek arasındaki aracı"lığı gerçek olarak yerine getiren "hayali deneyim"in "uygulamaya koyduğu" "idealin gerçekleştirilmesi" –"gerçekten" düz, düz yüzey; "gerçekten" küresel küre yüzey; "gerçekten" sağlam ya da "gerçekten" elastik cisim– değildir. Bunlar da yoktur ve *in rerum natura* varolamazlar. Hesapçının "hayali" deneyimi *idealden gerçeğe gitmez*, mantıksal olasıyı argüman olarak ortaya koyar ve gerçekleşmemiş bir gerçekten yola çıkarak kavramsal ilişkileri test eder: Dolayısıyla bu ampirik gerçekler bilimi değildir, ama özlerin ve *a priori* hesaplanmış özelliklerinin bilimidir.

Bu fizik bir ontoloji varsayar. Ortaçağ düşünürlerinin sundukları haliyle, hayali yaklaşım, esasen, doğanın içinde gerçekleşmemiş matematik bir kendilikler bütününü –noktalar, çizgiler, yüzeyler, bölünmez anlar– *gidimli olarak kullanmayı* kabul etmekten ibarettir. Bu kendilikleri kabul eden hesapçı "göklerde çok sayıda daire hayal eden astrolog ya da bölünmez noktalar hayal eden geometrici gibi davranır" (Albert de Saxe, *Sophismata*, ms., BN lat., 16134, f° 43va) ve bütün bu kendilikleri kurgu olarak gören adcı metafizikçinin yaklaşımından uzaklaşır ("Ockhamlı William'ın usturası"). Bu durumda böyle bir söylemin bilimsel değeri nedir?

Hayali akıl yürütmede gerçek ontolojik bağ yokluğu, üç tür bilimsel tutum içerebilir: ya *a priori* manipüle edilen fiziksel nesneler arasında hesaplanabilir ilişkilerin (ratios) matematik modellendirilmesi; ya fiziksel problemlerin (esasen topolojik) saf matematik problemlerine indirgen-

mesi; ya da kavramların işlevselleştirilmesi ve soyutlama yönteminin epistemolojik kapsamının bilinçli sınırlandırılması. Sonuncu tutum Ockhamlı William'ınkidir ve mevcut haliyle Ockhamlı William'ın fiziğini niteler. "Atalet ilkesi" halini alacak şeyin ilk ifadesini reddeder ve bunun nedeni, mantıksal olarak imkânsız olacağı değil, "gerçek olmayan bir koşul savlayan hipotez, gerçek bir fenomeni açıklamak ya da tanımlamak için doğru olarak kabul edilebilir" (A. Goddu) önermesini kabul etmeyi reddetme ya da kabul edememedir. İlk iki tutumun her ikisi de İngiliz *calculatores*'in yaklaşımına ve Nicole Oresme'in (yaklaşık 1325-1382) Kıta üzerinde savunduğu "niteliklerin ve hareketlerin konfigürasyonu" yöntemine uygulanabilir gözükür.

Kendi doktriner tercihlerine göre (ve muhtemelen de incelenen metinlerin belirgin nesnesine göre), modern tarihçi boyutlardan birini ya da diğerini öne çıkartacaktır. Kimileri (M. Clagett) fizik teorisi alanında elde edilen sonuçları vurgularken (dinamik ile kinematik arasındaki ayrım, tektip olarak hızlanan hareket için "ortalama hız" denen teoremin formülasyonu), kimileri ise (J. Longeway) "on dokuzuncu yüzyılda Dedekind'in biçimlendirdiği temel topoloji alanı"na yönelik analizlerin "esasen matematik" niteliğini vurgular.

Oxford'da doğan ve 1300'lü yıllarda sanatların yaşamöyküsünün özgül verilerine muhtemelen bağlı olan (E. Sylla) "hesap" Kıta'da hızla reddedilecektir. Paris'te "İngiliz kurnazlığı" olarak teşhir edilen, İtalya'da "Breton barbarlığı" olarak alaya alınan Oxford fiziği, bunu taşımış olan mantık ve sofizmatik pratikle birlikte yok olup

gidecektir. "Hesap"ın Galileo fiziği üzerindeki etkisi günümüzde hâlâ tartışma konusudur (C. Wilson, A. Maier, J. Murdoch).[1]

1) Bütün bu konularda bkz. Ch. S.F. Burnett, *Hermann of Carinthia, De essentiis*, Leiden, Brill, 1982; J. Jolivet, «Les principes feminins dans la *Cosmographia* de Bernard Sylvestre», in *L'homme et son univers*, Chr. Wenin, ed. (Philosophes mediévaux, 27), Louvain, 1986, s. 296-305; J. McEvov, *The Philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, Clarendon Press, 1982; K. Hedwic, Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der Mittelalterlichen Lichtsspekulation in *Beitrdge zur Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters*, NF, 18, 1980; W.-A. Wallace, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg*, Freiburg (İsviçre), 1959; J. Murdoch, «Prepositional Analysis in Fourteenth-Century Natural Philosophy: A Case Study», *Synthese*, 40, 1979, s. 117-146; S. Knutilla ve A. I. Inkeri Lehtinen, «Change and Contradiction: A Fourteenth-Century Controversy», *a.g.e.*, s. 189-207; E. Sylla, «The Fate of the Oxford Calculatory Tradition», in *L'Homme et son univers...*, s. 692-698. N. Kretzmann ve B. Ensign Kretzmann, *The Sophismata of Richard Kilvington*, (Auctores Britannici Medii Aevi, XII), Oxford University Press, 1990.

IV. Bölüm

METAFİZİK

Çok sayıda "metafizik" sorun Ortaçağ düşünürleri tarafından Aristoteles'in *Metafizik*'inin fiili olarak her biçimde yayılmasından önce ele alındı. Metafizik olasılık sorunu, metafiziğin sonlu bir tini kavrayabilme sorunu, sonuç olarak özgül bir konu hedefinden yola çıkarak metafizik projenin tanımı sorunu, üç kurucu metnin alımlanmasına ve yorumuna bağlıdır: İbn Sînâ'nın *Philosophia Prima*'sı, Aristoteles'in *Metafizik*'i, İbn Rüşd'ün *Metafizik* üzerine *Büyük Yorum*'u. Mevcut haliyle metafiziğin özünün sınırlanması problemi, "teioloji" (Heidegger) olarak anlaşılan, yani tekanlamlılık ya da analoji terimleriyle genel bir varlık kavramı formülasyonuna çağrı yapan bir teoloji ile bir ontolojinin ara-içerimi olarak bu problem, Yunan-Arap metafizik derlemesinin bütünlüğünün işin içine katılmasını gerektirir. Ortaçağ metafiziğinin tarihi en azından iki evreye dağılır: biri "Yunan-Latin", diğeri "Aristotelesçi" daha doğrusu "Peripatosçu." On üçüncü yüzyıl sonunda ve on dördüncü yüzyılda metafiziği henolojiye tabi kılan yeni-Platoncu bir akım ortaya çıkar.

I. Varlık sorunu

Ortaçağ düşünürlerinin ele aldıkları şekliyle varlık sorunu öncelikle "varlık anlamlarının çokluğu" sorunu olarak konmadığı gibi, sırasıyla *Metafiziğin* IV. ve XII. kitaplarında ortaya konan sorunsal da ontoloji ile İlk Hareket Ettirici teolojisinin olası eklemlenmesi sorunu da değildir. Varlığın anlamlarının çokluğu sorunundan önce tarihsel olarak kategoriyel söylemin ontolojik temeli sorunsalı gelir; yani doğa alanının kategoriyel dilinin doğal olmayan ya da "tanrısal" (*in divinis*) gerçekliklerin kategoriyel diline nakli (*translatio, transsumptio*) sorunu dolayısıyla ontoloji ile teoloji arasında eklemlenme sorunsalı. Metafiziğin bu birinci evresi, çelişik olsa da, ayrıştırılamaz biçimde Yunandır –kategoriyel ontoloji öğeleri Boethius aracılığıyla Porphyrios'tan alınmadır– ve Hıristiyandır – "tanrısal"lar "Kilise Babalarının teolojisi"nin Bir ve Üçlem Tanrı'sıdır (*theologia sanctorum*), yoksa Porphyrios'un yeni-Platoncu tanrıları değildir. On üçüncü yüzyıla dek, Ortaçağ "varlık sorunu"nu bilmez, kategoriyel söylemin geçerliliğini sınırlama sorununu bilir: Varlığın ifade edildiği çeşitli biçimleri düşünmek değil, kategorilerin çokluğunun Tanrı'ya dair herhangi bir şeyi hangi noktaya kadar söylediğini saptamak önem taşır.

1. Boethius ve "Yunan-Latin" metafiziği. – "Varlık" (*esse*) ile "var olan" (*quod est*) arasındaki farklılık, Boethius'un *Opuscula Sacra*'sının ifade ettiği haliyle, Latinlerin metafizik üzerine düşünmesinin çıkış noktasıdır. Onun eksiksiz açılımı, *Kategoriler* üzerine yorumda ifade

edilen eşseslilik ve eşanlamlılık doktrinin özümsenmesinden ve *De Trinitate*'nin IV. Bölümü'nde sergilenen teolojik vaız teorisinin genelleştirilmesinden geçer.

De Hobdomadibus varolanı varlığından ayırır ve bu varlığın içinde –tözün özelliği– mutlak anlamda konuşan bir şey olma olgusu (*tantum esse aliquid*) ile –ilineğin özelliği– bir varolan içinde olma olgusu (*esse aliquid in eo quod est*) birbirinden ayrılır. Yaratılanın –yani bileşik olanın– bütününü yapılandıran ve katılımın iki farklı kipini çağıran bu ikili farklılık, Tanrı denen basit varlığın içinde emilip ortadan kaldırılmıştır: Yaratılan için, varlık bir şeydir, var olanın kendisi başka şeydir; Tanrı, tersine, bir birlik kipi üzerindedir (*unum habet*), hem olduğu şeydir, hem var olandır. Ontiko-ontolojik farklılık, yaratılanı kat ederek ve üreterek, Aristoteles'in değil Boethius'un geç Yunan kaynaklarından miras aldığı ve başka bağlama oturttuğu bir ontoloji içinde kavramsal olarak ele alınır: Tözsel kategoriler (töz, nicelik, nitelik) ile ilineksel kategoriler (son yedi kategori) arasındaki *De Trinitate*'de sergilenen ayrım, kategorilerle ilgili birinci Latin teorisinin temelini oluşturur – töz kategorisini "ilineğin dokuz kategorisi"nin karşısına çıkartan, sözde-Augustinus'un *Categoriae Decem*'inin daha fazla "Aristotelesçi" sunumunun (*Paraphrasis Themistiana*) rekabet ettiği bir model.

Dokuzuncu yüzyıldan (Johannes Scotus Eriugena, *Perphyseon*, I, 465A) on ikinci yüzyıla (Pierre Lombard, *Sent.*, I, 22) "tanrısal" vahiy içinde kategorilerin "nakli" sorunsalı Boethius'un tezini kullanır. Buna göre "bütün kategoriler Tanrı'ya uygulandıklarında anlam değiştirir." "Boethiusçu" ontoloji Gilbert de Poitiers'nin ontolojisinde doruğa erişir.

2. Arap felsefesi ve "Peripatosçu" metafiziğin doğuşu. – *Şifa Kitabı*'nın Latinceye *Liber de Philosophia Prima Sive Scientia Divina* adı altında tercüme edilmesi, metafizikte yeni bir çağın başlangıcını belirler: Aristotelesçilik İbn Rüşd yorumlarının yayılmasıyla sürer.

On üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek Latin metafizik düşüncesi Arapça Aristoteles yorumlarının egemenliği altındadır. Aristotelesçiliğin Arap versiyonunun egemenliği Ortaçağ'da bilim olarak metafizik konusu üzerindeki tartışmanın sürmesiyle kendini gösterir: İbn Sînâ'yla birlikte metafiziğin konusunun varlık olarak varlık (*ens inquantum ens*) olduğu, ama Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın da metafiziğe düştüğü ileri sürülebilir mi? Yoksa, İbn Rüşd'le birlikte, metafizik yalnızca tözün incelenmesiyle ilgili olduğundan, İlk Hareket Ettirici olan bir Tanrı'nın varlığını kanıtlamanın fiziğe düştüğünü mü söylemek gerekir?

Çağdaş tarihyazımı, Aristoteles'in ilk felsefesinin yalnızca "kendi varolanlığı içindeki varolan"ı ele almakla kalmayan, "aynı zamanda saf halde varolanlığa denk düşen varolanı, yüce varolanı", "tanrısal"ı, "Varlığı" ele alan Heidegger'in tezine geniş yer verir.

"İlk felsefe, ontoloji olarak, aynı zamanda gerçekten varolanın teolojisidir. Daha kesin olmak için bunu teioloji diye adlandırmak gerekir. Mevcut haliyle varolanın bilimi kendi içinde onto-teolojiktir", ("Hegel et son concept de l'expérience", in *Chemins qui ne mènent nulle part,* terc. Brokmeier, Paris, Gallimard, s. 161).

Bir Ortaçağ uzmanı için, "Aristotelesçi" metafiziğin özünün bu şekilde nitelenmesi, aslında, Okul'da dayatıl-

mış olan ve on dokuzuncu yüzyıl yeni-Skolastiği aracılığıyla Heideggerci metafizik anlayışına kesin olarak nüfuz etmiş olan İbn Sînâ'nın Latince yorumlarından *biri* için geçerlidir: Scotusçuluk. Gerçekten de, İbn Sînâ okuru Duns Scotus'ta –yoksa Aristoteles'in kendisinde değil– metafizik, ortak nesnesi varolan olan, en yüksek nesnesi de Tanrı olan bir bilim olarak sunulur. Bu tez, "özün farksızlığı" teorisini *ens* kavramı teorisine taşıyan "İbn Sînâcı" kökenli bir miktar ilke tarafından desteklenmiştir.

Tanrı'yla ve yaratıyla tekanlamlı Scotusçu varlık (varolan, *ens*) kavramı (*Ordinatio*, I, 3, 1-3) varolanı hem "ilk bilinen" hem de "idrakın ilk uygun nesnesi" yapar: (sonsuz ve sonlu gibi) kendi altındakilerden ayrı ama bunların her birinde içerilen ve tekanlamlılığı ve özdeşliği varolanın bilimi olarak metafiziği ve Kurtuluş hikâyesinin "mevcut durum"u içinde (*pro statu isto*) sonsuz Varolan'ın bilimi olarak, yani öznesi tanrısal özün kendisi olacak ve olan, *kendinde* teolojiden ayrı, *bizim için* teoloji olarak teolojiyi temellendiren kendilik kavramı. Bu tekanlamlı varlık kavramı sorunsalı, bir anlamda hem *in divinis* kategorilerin "Yunan-Latin" "nakil" sorununu hem de varlığın anlamlarının çokluğunun özgün Aristotelesçi sorunsalını "aşarak", Aristoteles'ten miras alınma "metafizik"in "kökensel olarak onto-teolojik oluşum" paradigması olarak değer taşıyabilir: temelde Hıristiyan olan bu sorunsal esasen İbn Sînâcılık hikâyesine de bağlıdır, ama bunu tamamen tüketmez. Ayrıca, İbn Sînâ'nın düşüncesi varlığın tekanlamlılığı tezinin ön hali değildir: tersine, tamamen İbn Sînâ'ya özgü varlık anlayışı analojik bir kavramdır. "İbn Sînâ ve İbn Rüşd" üzerine Ortaçağ tartışması, bunların analoji an-

layışları üzerine olduğu kadar metafizik öznesini belirgin biçimde ayırınalarına da yöneliktir.

İbn Sînâ metafiziğinin etkisi, (Gundissalvi'nin eserinin, *Liber de Intelligentiis*'in ve *Liber de Causis Primis et Secundis*'in temsil ettiği) on ikinci yüzyıl "Latin İbn Sînâcılığı"nın sınırlarını aşar: Metafizik öznesini özel olarak belirtınesi ve varlık üzerine söylemin genel düzeneği içinde Tanrı'ya verdiği yer dışında, öz (*res*) ile varoluş (*ens*) arasındaki –Farabi kökenli– ayrım, özün farksızlığı teorisi (*esse essentiae*), tümelin üç durumu doktrini (*ante multitudinem, post multitudinem, cum multitudine*), yönelimsellik teorisi (*intentiones animae*) ve psikoloji ve kozmolojiyle kurduğu ilişki (El-Gazali'nin ifadesiyle "Form Verici" –*Datur Formarum*– teorisi), on üçüncü ve on dördüncü yüzyılın çok sayıda felsefi projesini –Guillaume d'Auvergne ve Roger Bacon'un temsil ettiği, doğal olarak, "İbn Sînâcılaştıran Augustinusçuluk" (Gilson) denen akımı– temellendirir ya da bunlara araç sağlar.

Usiyoloji olarak, yani töz olarak töz bilimi (*Metafizik*, XII, yorum 5) şeklindeki metafiziğin İbn Rüşdcü modelinin yüce töz olarak, yani "yaratılmış ve çürüyebilir doğal tözün ilkesi olan ayrı ve ebedi töz" de dahil, bütün diğer tözlerin biçimsel nedeni ve nihai nedeni olarak kabul edilen Tanrı'ya yer vermesi ölçüsünde, İbn Rüşd metafiziği de İbn Sînâ metafiziği kadar bir "teioloji" olarak sunulabilir. Bununla birlikte, İbn Rüşd'ün Tanrı'sı İlk hareket Ettirici olarak düşünüldüğünde, İbn Rüşd'ün Peripatosçuluğunun Aristotelesçi yönelimini vurgulamak daha akla yatkın olur.

Metafizik derlemesinin Andronicuscu yapısının ortaya koyduğunun tersine, Aristoteles ilk felsefenin ontolojik

yorumu ile teolojik yorumu arasında tereddüt etmez. Ona göre, "teoretik" bilimler arasında, "birincil olduğu için tümel olan bilim"in (*Metafizik*, VI, 1) hangisi olduğunu belirlemek gerekir. Bu sorunu, *fiziğin aleyhine teolojiden yana çözer* ve varlık olarak varlığın özünü ve özsanlarını incelemenin "hareketsiz töz bilimi" olarak teolojiye düştüğü sonucuna varır.

Töz teorisini metafiziğin gerçek konusu yapan İbn Rüşd, Aristoteles'in merkezi konusuna yakınlaşır. Birincil felsefenin varlık olarak varlık teorisini yöneten hareketsiz töz teolojisi olarak Aristotelesçi-İbn Rüşdcü tanımı, yine de özgül anlamda "İbn Rüşdcü" bir akımı ortaya çıkarmaya yetmez: *De aeternitate mundi*'de, "İbn Rüşdcü" Daçyalı Boethius, felsefenin öznesini sınırlandırmak için İbn Sînâ'nın "mevcut haliyle varlık" deyimini kullanır. Bunun tersine, *Summa Theologiae*'de (I, 3, cap. 1) Büyük Albert "metafiziğin "temel bölümün temel konusu" –Tanrı ve diğer ayrı tözler ("Antik düşünürlerin *teoloji* olarak adlandırdıkları")– ile "ikincil konu"su –"bölümleri" ve bağlantılı "tutkular"la, bir, çok, kuvve, fiile, zorunlu ve olası, birlikte varlık– arasındaki ayrımı savunur.

"Latin İbn Rüşdcülüğü" ya da "radikal Aristotelesçilik" temel alanını psikolojide (tek-ruhsallık) ve etikte (zihinsel mutluluk) bulur. Metafizikte, dünyanın ebediliği tezi bile "İbn Rüşdcülüğü" nitelemeye yetmez.

Hıristiyan yazarların çoğu, "İbn Rüşdcüler" dahil, dünyanın *de novo* yaratılışının (yalnızca dünyanın herkesçe kabul edilen radikal olumsallığını dile getiren *ex nihilo* değil) "yalnızca iman"la (*sola fide*) erişilir olduğunu kabul ederler. Ayrıca, İbn Sînâ ve "İbn Sînâcılar", hareketin basit

ilkesini değil, neden olunmuş varlığın nedeni bir Tanrı'nın varlığının tamamen *teolojik* rasyonel kanıtını önerseler bile, basit İlk Hareket Ettirici'yi değil İlk Fail'i (*Metafizik*, I, 2) –yeni-Platoncu kökenli bu ayrım, İbn Sînâ'ya göre, teologların bakış açısının fizikçilerin bakış açısına indirgenemezliğini ifade eden ve dolayısıyla, "Aristotelesçiliğin" iddialarını (*Metafizik*, VI, 1) teorik olarak olduğu kadar fiilen de sınırlayan ayrım– önerseler bile, zorunlu türüm kipiyle İbn Sînâcı yaratılış anlayışı, Hıristiyan bir teoloğun gözünde, Tanrı'nın Aristoteles'in *Metafizik*'inin İlk Hareket Ettirici'sine "İbn Rüşdcü" indirgenmesi kadar kınanacak bir şeydir. Birçok durumda, türümcü felsefenin zorunlulukçuluğu ve determinizmi, dünyanın ya da insanın "doğal neden ve ilkelerle" bir başlangıcı olması olgusunu rasyonel olarak kanıtlamanın imkânsızlığı tezinden çok daha sert biçimde saldırıya uğramıştır (1270 ve 1277 Paris mahkûmiyetleri).

3. **"Maddenin ayrı gerçeklikleri"nin bilimi olarak metafizik.** – 1240-1260 yıllarında üniversite eğitimi metafizik konusunda Arapların farklı anlayışlarının özgün bir sentezini önerir. Bu perspektif içinde, birinci felsefe, teoloji ya da ilahi bilim, "maddeyle ve hareketle birleşmemiş şeylere yönelik"tir; daha doğrusu, "maddeden ayrı cisimsiz gerçeklikler"e yöneliktir. Usiyoloji olarak birincil felsefenin İbn Rüşdcü anlayışından yana sorunu çözümler gözüken bu niteleme, aslında, başlangıçta el-Farabi'ye atfedilen bir teoriyi kapsayan gelişimdir.

Paris'in *Öğrenci Rehberi* (Barselona, Ripoll 109, f° 134ra) metafiziği "doğal şeyler bilimi" çerçevesinde (dil sa-

natlarının sunduğu basit işaretler biliminin karşıtı olarak) "varlığa ve tanıma göre hareketten ve maddeden mutlak anlamda ayrı şeylerin bilimi" olarak tanımlar. *Scientia de rebus* ile *scientia de signis* arasındaki ayrım Latince'den ve Pierre Lombard'dan (*Hükümler*, I, d. 1, c. 1) miras kalmış olsa da –Albert *Philosophia Realis* adı altında bunu yeniden ele alacaktır– ayrı gerçekliklerin tanımı, Tanrı'yı birinci felsefenin konusu olarak alma olasılığı üzerine tartışmadan önce gelen, teoretik bilimlerin bölünmesine adanmış (Aristoteles'e göre, *Metafizik*, VI, 1), İbn Sînâ'nın *Philosphia Prima*'sının bir bölümünden alınmadır (I, 1). Aynı metafizik tanımı Arnoul de Provence'ın *Divisio Scientiarum*'unda, Aubry de Reims'in *Philosophia*'sında ve 1246-1247'ye doğru Robert Kilwardby tarafından Paris'teki görevinin sonunda kaleme alınmış olan *De Ortu Scientiarum*'da (c. 5, § 15) yer alır. *Res vere a materia separatae* deyimi Zekâların ve İdrakların evrenini, Tanrısal İdrak'ı belirtir. Teolojinin konusu böylece noetik kozmosun bütünüdür, hem kavranabilir hem de zeki gerçeklikleri hedefler; bu gerçekler, mevcut halleriyle, cisimsel gerçekliklerin varlığının üzerindedirler. Bu tanım İbn Sînâ'dan çok Farabi'ye yakındır. Soyut gerçeklikler ile ayrı gerçeklikleri ayıran, 1245 yıllarında Paris'te yazılan Roger Bacon'un *Quaestiones Supra Libros IV Physicorum*'u buna kanıttır. Soyut gerçekler, soyutlama yoluyla maddeden çekilip alınan kavranabilir biçimlerdir, kısacası, edimsel idrak nesneleridir (*intellectus in effectu*); ayrı gerçeklikler kendinde asla hiçbir maddenin içinde olmayan, olmamış ve olmayacak olan tanrısal gerçekliklerdir, başka deyişle edinilmiş idrak nesneleridir (*intellectus adeptus*). El-Farabi'nin *De intellectu*

et intellecto'sundan alınan bu ayrım metafiziği sezgisel bir bilim haline getirerek soyutlayıcı bilgiyi taçlandırır. Bu da, öznenin bildiği kavranılırın içinde bilen öznenin edimselliği bilindiğinden, ayrı Zekâların "saf biçim"lerini karşılamaya ve böylece mutluluk yaratıcı, kavranabilir en yüksek kusursuzluğu edinmesine hazırlar. İbn Sînâ düşüncesinin, 1250 yıllarında Parisli ustaların kullandığı Farabi'nin tanrısal gerçekliklerin sezgisel bilinmesi teması içinde kaynaşması, 1260'lı yılların "radikal Aristotelesçiliği"nin geliştireceği şeyin tözüdür.

4. **"Adcı" metafizik anlayışı.** – Ockhamlı William *Metafizik* üzerine hiç yorum bırakmamış olsa da, "Williamcı" bir metafizik anlayışı vardır ki bunu onun teolojik (*Hükümler* üzerine yorum, *Quodlibeta*), mantık ve fizik yazılarında sergilediği ontoloji öğelerinden yola çıkarak tasarlayabiliriz. Metafizik öznenin sorunu, adcı pratiğin tipik özelliği olan bilimsel ve epistemolojik soruların "önermesel yaklaşım"ı birinci felsefenin "özne" ve "nesne"sini ayırmasını sağladığı ölçüde burada yeni bir boyut edinir.

Ockhamlı William'a göre bilim olarak metafiziğin nesnesi (*objectum*) burada kanıtlanmış olan önermelerin herhangi biridir; öznesi (*subiectum*) ise, bu önermelerden her birinin öznesidir. Bilim olarak metafiziğin ne kadar "sonuç"u varsa o kadar öznesi de vardır: *quot sunt subiecta conclusionum, tot sunt subiecta scientiarum* (*In I Sent.*, *Prol.*, soru 9). Çok yüksek yetkinliği sayesinde Tanrı ya da epistemolojik yayılımı sayesinde varolan, teorik olarak metafiziğin bellibaşlı özneleri arasında yer alırlar; kendinde birleştirici ya da hegemonik, metafizik özne yoktur.

Bununla birlikte, son kutsama ayini yapılan insan (*pro statu isto*) tarafından Tanrı'nın bilinmesini metafizik olarak temellendirmeyi sağlayan bir varolan kavramı vardır: Bu kavram, Duns Scotus'tan miras alınan "tekanlamlı varolan kavramı"dır (*Report.*, III, soru 9). Bununla birlikte, "varolan" teriminin anlamı ikilidir: İlk Varolan'lı ve on kategoriden kaynaklı *res*'te ortak olan diğer varolan'ları da kapsayan tekanlamlı kavram; "varolan" terimi –birinci anlamıyla–, tıpkı bir aşkının *in quid* çıkarsanabilmesi gibi, *in quid* her şeyden çıkarsanabilir: "Çünkü her varolandan ve her kanıtlayıcı zamirden bir varolan işaret edildiğinden, hakikatte aynı zihinsel kavram [varolan] çıkarsanabilir, tıpkı kelimenin [varolan] hakikatte her şeyden ve herhangi bir şeyden çıkarsanabilmesi gibi"; ama ikinci anlamda, "varolan" terimi tekanlamlıdır, çünkü, ne cins ne de tür olduğundan, ne bütün kategorilerden ne de bütün çıkarsanabilirlerden aynı kavrama göre çıkarsanabilir (*Summa logicae*, I, 38; *Expositio In libr. Porphyrii De praedricabilibus*, 3, § 10).

Williamcı metafizik öznesi anlayışı belli ki Scotusçu anlayıştan ayrılmaz – Ockhamlı William hatta *concepto dubio et certo* (*Report.*, III, soru 9; *Summa logicae*, I, 38) uslamlamasına da gönderme yapar. Bunu dahil eden de Duns Scotus'tur (*Ordinatio*, I, 3, § 27-34; *Lectura*, I, 3, § 21-23; *Report. Paris.*, I, 3, § 4); Scotusçuluk ile Williamcılık ontoloji alanında birbirinin zıddıdır.

Jean Buridan'ın *Metafizik Üzerine Sorular*'ı metafiziğin özünün adcı anlayışını eksiksiz sergiler. Aynı zamanda, on dördüncü yüzyıl Paris Üniversitesi'nin okuma alışkanlıklarını özellikle yansıtmaktadır: Yorum kitap XII'yi aşmaz,

kitap VIII'e tek bir soru yöneltir, Kitap III'ü (*textus non legitur*) ve Kitap XI'i (= K) bir yana bırakır: "Başka yerde söylenenin özetidir, bu nedenle onu ilgilendiren sorular sormak âdetten değildir" (*In Metaph*... X. soru 6).

Soruların planı aşağı yukarı değişmez: Problemin ifade edilişinin ardından bir *quod non gelir*, ki Aristoteles buna itiraz eder (*oppositum dixit Aristoteles*), sonra da Buridan'ın cevabı (*ad rationes*) gelerek, gerektiğinde, bir "çözümler" bütününe varır. Ockhamlı William'da olduğu gibi, metafizik adcılık "önermesel yaklaşım" çerçevesinde İbn Sînâ'nın tezlerinin incelikli bir yeniden formülasyonu olarak görülür. Kitap II'nin 4. sorusu (*Utrum ad metaphysicam pertineat demonstrare Deum esse*), "Yorumcu"nun iddialarının tersine, "Tanrı'nın varlığını kanıtlama"nın "fizikçi"ye değil, yalnızca "metafizikçi"ye düştüğünü ileri sürer: Gerçekten de, "şeyin hakikatine göre" İlk Hareket Ettirici Tanrı'ysa eğer, fizik, *İlk Hareket Ettirici Tanrı'dır* "önermesinin hakikati"ni kanıtlayamaz; Kitap IV'ün soru 4 (*Utrum metaphysicae sit assignandum unum subiectum proprium adequatum*) ve soru 5'i (*Utrum metaphysicae proprium subiectum sit ens*) metafiziğin özel ve uygun öznesinin zihinsel bir terim olduğunu gösterirler, çünkü "varolan" terimi farklı tinlerde vardır –bu da, "zihinsel" metafiziklerin sayısal çokluğunu içerir–, yoksa, metafiziğe verilen *Scientia divina* adına rağmen, "varolan" adının imlenenlerinden biri, elbette en yükseği (*principalissimum*) olan Tanrı'nın kendisi değildir.

Williamcılıkta fiili çözümlerin çokluğundan kaynaklanan öznelerin çoğulluğu içinde görünüşte tehlikeye atılan metafizik biliminin birliği, adcılığın özündeki bir eğilime

uygun olarak, atfetme analojisine açıkça başvurmayla sağlanır: bir bilimin içinde ele alınan her şey, "biricik bir özneye atıfla" ya parça sıfatıyla, ya da tutku sıfatıyla böyledir. Analojinin bu kullanımının İbn Sînâcılıktan bir kopma mı yoksa varolan kavramının tekanlamlılığı tezinin epistemolojik bir düzelticisi mi olduğunu sorabiliriz.

II. – Ortaçağ varlık metafiziğinin önemli temaları

1. Varlık ve öz. – Varlık ve öz ayrımı Aristotelesçi değildir: Aristoteles'teki *usia*'nın, yani tözün varoluşsal bir anlamı vardır. *Usia*'nın *essentia* olarak yorumlanması bir Ortaçağ yaratısıdır. Abélard'da tanık olunan (*Dialectica*, III, 1) –başka ayrımlarla birlikte vardır (*essentia/habitudo*; *essentia/vocabulum*; *essentia/vox*)–, öz ile varoluş karşıtlığı Batı'da İbn Sînâ'nın *Philosophia Prima*'sının yayılmasıyla birlikte gerçekten kendini göstermiştir.

Abélard döneminde varlık sözdağarı henüz oluşmamıştı (J. Jolivet). Mantık eserinde Abélard'ın *essentia*'sı, sırasıyla, *eidos* anlamında öz anlamına gelir, varolan bir şey, varlık ve hatta "varlığın özü" olarak madde ("maddi öz"ün gerçekçi teorisinin sunumu içinde) anlamına gelir; teolojik eserin içinde *essentia* kimi zaman varoluş ya da varolan şeyler anlamındadır, kimi zaman ise *substantia*'nın eşanlamlı özü anlamını alır (bu denklem Ciceron'dan alıntı yapan Calcidius'ta ya da öz anlambilimi aşağı yukarı aynı muğlaklığı gösteren Augustinus'ta okunur). Öz (*essentia*) ve varoluş (*existentia*) ya da varlık'ın (*esse*) artık gelenek-

selleşmiş ayrımı, İbn Sînâ'cı *res* ve *ens* ayrımıyla yerleşir. Bunun ilk tanıklarından biri Guillaume d'Auvergne'in *De Trinitate*'sidir (yaklaşık 1180-1249) ve neredeyse kesin görünümünü almıştır. *Esse* kelimesinin iki anlamı vardır: Öz, "bir şeyin tanımının anlamı"dır (*quid est?* sorusunun cevabıdır bu); ve tam uygulamanın varoluşsal fiili olarak kabul edilen var olma fiilinin ifade ettiği "niyet"tir. Var olma anlamında ele alınan *esse* "hiçbir şeyin belirlenimine girmez" (varoluş özün içinde değildir): Bir insanın özünü varlığı olmadan düşünebilirim; öz ve varlık farklılığı düzeninin tek istisnası Tanrı'dır, "varlığı özseldir, çünkü özü varlık olmadan düşünülemez, öyle ki özü ve varlığı mutlak anlamda özdeştir"; son olarak, varolanın varlığı, ki öz ile varlık farklıdır ve varlığı bir başkasına bağlıdır ya da ondan alır, bu bir "katılım varlığı"dır, "eksikliğin" (*esse indigentiae*) damgasını taşır ve "düzmece" (*esse falsum*) olmakla lekelenmiştir. Yaratılmış varlığın radikal olumsallığının bu ontolojik ifadesi İbn Sînâ'dan (Metaphysica, I, 8) alınmadır; "yaratısal varlık"ın "hiçliği" (*nihileitas*) şeklindeki mahkûm edilen Meister Eckhart'ın (1270-1328) tezine dek bu görülür.

İbn Rüşd'ün *Metafizik* üzerine *Büyük Yorum*'unun gelişiyle birlikte, öz ve varoluş ayrımı yeni bir yön kazanır: tartışma özellikle öz (*essentia*) karşısında "varlığın (*esse*) ilinekselliği" şeklindeki İbn Sînâ'nın tezinin geçerliliği üzerinde yoğunlaşır.

İbn Sînâ'ya göre (*Metaph.*, I, 2) varoluş (*ens*), "sözü edilen şeye katılan düzenek ya da niyet" anlamına gelir. El-Gazali'nin önerdiği felsefi öz (aslında İbn Sînâ'nın) doktrininin açılımında, özün ilineksel karakteri daha

açıkça ileri sürülmüştür: "Varlık (*ens*) ilinekseldir", "varlık (*esse*) bütün ne'liklere başka bir yerden (*aliunde*) varır (*accidit*), kendiliklerinden oldukları şeye içkin değildir" (*Metaph.*, II); "her şey (*res*) varolan olarak düşünülmeden düşünülebilir [...], varlık (*esse*) dolayısıyla var olan her şey karşısında ilinekseldir" (*Logica*, 3). Bunlar İbn Rüşd'ün bütün olarak reddettiği tezlerdir: "İbn Sînâ *bir* (*unum*) ile *varlık*'ın (*ens*) bir şeyin özüne eklenmiş düzenekler olduğunu ileri sürerken büyük oranda yanılmıştır." Gerçekten de, eğer bir *res, per aliquid additum* bir varolansa, sonsuza dek geri çekilir (*Metaph.*, IV, yorum 3); dolayısıyla, Aristoteles'le birlikte, "*ens* sözü edilen şeyin özü (*essentia*) anlamına gelir" görüşünü savunmak daha doğru olur: "insan" (*homo*) ve "insan-varlık" (*ens homo*) aynıdır. İbn Sînâ'nın tezine karşı İbn Rüşd'ün tezinin Latince'de yayılması, burada "modern âlimler"in karakteristik bakış açısını gören Jacques de Viterbe'nin (ö. 1308) *Quaestiones de divinis praedicamentis*'i (soru 1) tarafından belgelendirilmiştir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın bakış açısı genel olarak on üçüncü yüzyılda baskın çıkar.

Aquinolu Tommaso'da gözden geçirilen ve Boethius'un *quod est* ve *quo est* ayrımıyla kaynaştırılan İbn Sînâ'nın tezi, geç Ortaçağ'ın bütün tartışmaları üzerinde ağırlığını koyacak bir metafizik teoriye yer verir: Yaratılmış varolanda öz ile varoluşun gerçek ayrım ve gerçek bileşim teorisi.

Tommaso'nun temel tezi şudur: "Bütün yaratılmış varlıklarda *esse* özden farklıdır ve varlığın tanımına dahil değildir." Bu haliyle bu tez İbn Sînâ'nn tezine benzer. Bununla birlikte, Tommaso, *esse*'nin *essentia*'yla ilişkisini edimin kuvveyle ilişkisi olarak yorumlayarak kaynağın-

dan uzaklaşır. *Esse* edimselleştirdiği kuvve karşısında fiil rolü oynarken (*Summa theol.*, *Ia Pars,* soru 3, a. 4), öz ile varlık arasındaki ayrım da söz konusu yaratılmış varolanın doğasına göre duruma uyarlanır. Tinsel tözlerde (örneğin Melek) tek bir fiil (*esse* ya da *quo est*) ve kuvve (*substantia subsistens, forma* ya da *quod est*) bileşimi vardır; madde ve form bileşimlerinde (yani yaratılmış varolanın bütün geri kalanında) iki bileşim vardır: madde ve formdan oluşan töz bileşimi, varlıkla birlikte madde ve formdan oluşmuş töz bileşimi. Başka deyişle, *forma, quo est* madde-biçimli tözdendir, bundan yapılmıştır; *principium essendi* sıfatıyla, ikincil bir bileşime onunla birlikte giren ve tek başına onu bir "adlandırılmış varolan" ya da dıştan gelen "adlandırma yoluyla varolan" yapan bir varlığın (*esse*) öz öznesidir (*substantia tota*) – töze dışardan, yani Tanrı'dan gelerek atfedilen varlık (*summa contra Gentiles,* II, 54. Ayrıca bkz. *In De Hebdomadibus* II, § 32; *In I Sent.*, d. 8, soru 5, a. 1; *Summa theol.*, *Ia Pars,* soru 50, a. 2; *Quodl.*, II, soru 2, a. 1; *Quodl.*, III, soru 8, a. 1; *Quodl.*, IX, soru 4, a. 1).

İlk Tommasocularda ve muarızlarında, özün ve varoluşun gerçek bileşimi teorisi "özün varlığı" (*ese essentiae*) ile "varoluşun varlığı" (*esse existentiae*) arasındaki ayrımla tamamlanır. *Esse essentiae* kavramının kökeni İbn Sînâ'nın olsa da, gelişimi, Tommasocu sorunsaldan bağımsız olarak (ve bundan önce) farklı çizgilerde olur; *esse existentiae* kavramı ise, buna karşılık, ilk Tommasocuların doktrinlerinin evrenine doğrudan doğruya bağlıdır. Birçok uygulama noktası vardır ve mevcut haliyle oluşmuş varolanın ontolojik yapısı sorunundan, daha özgül olan, tözden ve tesadüften oluşan birlik sorununa gider.

Esse essentiae kavramı, matematik ideallikIerin varoluş tarzı sorununu ele almak için 1240'lı yıllarda yoğun biçimde ortaya çıkmaktadır. *Quaestiones supra libros IV Physicorum Aristotelis*'inde Roger Bacon, *non ut est in materia* biçimini alan matematikçinin soyutlayıcı yaklaşımını nitelemek ve bunu, "maddeden gelen varlık karşısında" madde içindeki formu ele alan fizikçinin tutumunun karşısına çıkarmak için "fiili varlık" ile ("maddeden gelmese de bir maddenin içinde var olmasıyla sahip olunan varlık" olarak tanımlanan) "öz varlığı" ayrımını kullanır.

Esse essentiaei'nin ikinci ortaya çıkışı, mantık teorisindeki boş kümeler üzerine çıkarsamayla ilgilidir. Siger de Brabant, *Quaestio Utrum haec sit vera "Homo est animal", nullo homine existente*'sinde şunu aktarır ki, kimilerine göre, "hiçbir insan şu an için fiiliyatta olmasa bile, insan kendi öz varlığı içinde kalır; öz ve tanımsal varlık insanın hayvanını ortaya koyduğu ölçüde, *insan (bir) hayvandır* önermesi doğrudur, oysa ki *insan vardır* önermesi yanlıştır, çünkü var olmak fiili burada ikincil bitişiktir ve fiili varlığı burada çıkarsanır." Sieger'in reddettiği bu tez, kendinden çıkarsamasının birinci kipinin karakteristiği olan "öznenin içindeki yüklemin içerilme (*habitudo*) ilişkisinin bitmez tükenmezliği" adına Büyük Albert tarafından el-Gazali'ye atfedilir (*De praedicabilibus*, VIII, 8). *De causis et processu universitatis*'de (I, 8) *de aptitudine essentiae* doğru her önermenin öznenin belirttiği gerçekliklerin varlığından ya da varlık-olmamasından bağımsız olarak doğru olduğunu belirtir (aynı doktrin *De intellectu et intelligibili*'de de vardır, II, 3). Bu sav, tümeller teorisi çerçevesinde ifade edilen varlık ve varlık-olmayanda

"özün farksızlığı" (*Logica,* 3) şeklindeki İbn Sînâ'nın tezini yeniden ele alır.

Yüklem düzeyinde ele alınan özün varlığı, "fiili varlığın kesinliği, terimlerin kendi aralarındaki doğal ilişkiye (*secundum habitudinem naturalem*) göre," bir doğrulamaya izin verir (Albert, *Liber I Prior. Anal.*, IV, 16). On üçüncü yüzyılın çok sayıda yazarı (Richard Rufus de Cornouailles, Sherwoodlu William, Nicolas de Cornouailles) bu anlamda bir *esse habitudinis, esse habituale* ya da *esse consequentiae* ileri sürer. Bu, analitik olarak doğru kesin önermelerin (*de inesse simpliciter*) tüm-zamanlılığının geçerliliğini mantıksal olarak temellendiren topik ilişkiyle (*habitudo localis*) ya da çıkarsamalı ilişkiyle tanımlanır – var olmak fiilinde ifade bulan böyle bir varlık, *tertium adiacens*, "şeyin varoluşu"nu değil, yalnızca yüklemin içkinliğini savlar. Roger Bacon, *Summulae Dialectices*'inde (yaklaşık 1250) bu tutumu kesin olarak reddeder ve zorunlu önermelerin bile ancak bir yananlamı olma koşuluyla doğrulandığını ileri sürer.

Esse essentiae ile *esse (actuails) existentiae* karşıtlığı Pierre d'Auvergne'de görülür (*Quaestiones de universalibus)*, ayrıca Dietrich de Freiberg (yaklaşık 1250-1320), Gilles de Rome (yaklaşık 1243-1316), Henri de Gand (yaklaşık 1217-1293), Godefroid de Fontaines (yaklaşık 1250-1309) ve Duns Scotus'ta (yaklaşık 1265-1308) da görülür. Scotus'ta, Tommasocu gerçek ayrım teorisi üzerine polemiklere bağlı olarak asıl metafizik atılımını bulur.

Tommasocu Gilles de Rome'a göre (*Theoremata de esse et essentia,* 16 ve 19), öz (ya da *esse esentiae*) ve varoluş (ya da *esse existentiae*) iki ayrı şeydir (*duae res*) ve yaratısal varolanın yaratılması, bütünü içinde, *Contra Gentiles*'in

Tommaso'su için olduğu gibi, öz ile varoluşun gerçek bir bileşimini gerektirir. Bu bileşim, maddi ya da cisimsel varolanların karakteristiği olan madde ve biçim bileşimine eklenir (*Theorem.*, 5). Godefroid de Fontaines, Gilles'i çürütürken (*Quodl.*, III, soru 1), İbn Sînâ'ya göre varoluşun tesadüfiliğinin İbn Rüşdçü eleştirisini yeniden ele alır, öz ile varoluşun gerçek özdeşliği tezini savunur; öz ile varoluş ancak bir akıl farklılığıyla (*secundum rationem*) birbirinden ayrıdırlar ve bu da soyut terimler (*essentia, lux*) ile somut terimler (*esse, lucens*) arasındaki anlamsal farklılığa denk düşer ve ayrı Zekâlardaki fiil ve kuvve bileşimini Proklosçu terimlerle yorumlar (*Quodl.*, VII, soru 7). *Modistae*'nin felsefi anlambiliminden etkilendiği belli olan bu tutum, Alman Dominiken Dietrich de Freiberg tarafından da savunulur (*De esse et essentia*). Henri de Gand (*Quodl.*, I, soru 9; X, soru 7), İbn Sînâcı kaynağa geri dönerek, öz ile varoluş arasındaki ayrımın yorumunu yeniden formüle eder: Gerçek ayrım ile akıl ayrımı, yaratılmış varolanın varlığının nedenine bağlılık ilişkisini ifade eden "ara" bir ayrıma (*distinctio media*) ya da "yönelimsel" bir ayrıma yerini bırakır. Duns Scotus'ta öz ile varolan ayrılmaz olduğundan (*Opus Oxon.*, 2, d. 1, q 2), gerçek ayrım ya biçimsel bir ayrım adına (Wolter) ortadan kaldırılmıştır, ya da "öz ile içkin kipi", yani varoluş arasındaki kipsel bir ayrım (Gilson) adına ortadan kaldırılmıştır.

Yalnızca *res absolutae*'nin (birincil tözler ve nitelikler) varolduğunu söyleyen Ockhamlı William'ın adcı ontolojisinde, "varolan varlık" (*esse existere*) ile şey (*res*) arasında felsefi anlambilimin dar çerçevesini aşan hiçbir tür farklılık yoktur: "varlık" ve "şey" kelimeleri aynı gerçekliği ifade

eder, biri fiil olarak, diğeri ad olarak. Varoluş (*existentia*) ve öz (*essentia*) iki "şey" değildir; aynı şekilde, öz varlıktan (*esse*) ve varlık-olmayandan "farksızlık"ıyla ayrılmaz.

Özünde Oxford mantığının (Roger Bacon) ve Tommaso-karşıtı ilk polemiklerin bazı klasik temalarını yeniden ele alan İbn Sînâ ontolojisinin bu indirgenmiş versiyonu içinde, öz ile varoluş arasındaki ayrıma dair metafizik soruna yer yoktur; ayrıca, öz ile varoluş ayrımı yoluyla farklı varlık ya da varolanları ayırdetme imkânı da yoktur. Tanrı yaratılmış olandan yalnızca O kendi varoluşu ya da kendi özü olduğu için veyahut öz ile varoluş yalnızca O'nda özdeş olduğu için ayrılmış değildir: Bu tür önermeler, her türden gerçek varolan konusunda biçimlendirilebilir. Bununla birlikte, İbn Sînâ'nın Tommasocu okumasından kaynaklanan öz ile varoluş arasındaki (gerçek) ayrım teorisinden kopan Ockhamlı William, Boethius'un *quod est* ve *quo est* ayrımı ile İbn Sînâ'nın zorunlu olmayan varlık kavramını yeniden ele alır.

Yaratılan varolanın *quod est* (öz ya da varoluş) ile *quo est* ayrımı, varlığının merkezine isabet eden gerçek bir ayrımdır. Gerçekten de, Tommasocu katılım ontolojisinin ileri sürdüğünün tersine, her yaratık neyse odur (*id quod est*), başkasından dolayı (*ab alio*), yani Tanrı'dan dolayı böyledir. Yaratılan, varlığında nedensellik olan bir varlıktır, yani İbn Sînâ'nın dilinde, varlığı zorunlu olmayandır. Tersine, "kendinden" olan Tanrı'da, *quod est* ile *quo est* "aynı"dır, yani Tanrı'dır. Tanrı olan Varlık, varlığı zorunlu olan, zorunlu olarak varolan varlıktır. Ockhamlı William'ın özgünlüğü, Aquinolu Tommaso'nun özdeşleştirdiği *quod est* / *quo est* ve *essentia* / *esse* çiftlerini

ayırmaktan ibarettir; aynı zamanda da, "kendinde yanlış" olarak zorunlu olmayan kendi varlığının İbn Sînâcı anlayışını reddeder: Yaratılan varolan *–quod est–* gerçek bir varolandır ki öz ve varolan ayrılmazdır, ama *varlık* olarak, *neden olunan* varlıktır. Yaratılanı kat eden farklılık, varlığı ve özü ilgilendirmez, neden olunan varlığı ve nedenini ilgilendirir: varoluş, öz, varolan ve ne'lik, aynı şeyi söylerler. Hiçbir öz varoluştan ya da bireysel varolandan önce gelmez.

2. Varlık analojisi. – Uzun süre egemen olmuş tezlerin tersine, varlık analojisi teorisi Aristotelesçi bir teori değildir (P. Aubenque); Ortaçağ'ın bir yaratısıdır. Diğer yandan, "Aristotelesçi-Tommasocu" denen analoji teorisi, yeni-skolastiğin ve yeni-Tommasoculuğun bir yaratısıdır.

Ortaçağ'ın varlık analojisi formülasyonu, uzun bir dolayım ve aktarım dizisi tarafından hazırlanmış gecikmiş bir fenomendir. Çıkış noktası, Boethius'nin aktardığı Porphyrios'un eşseslilik teorisi ve sözde-Augustinus'un *Decem Categoriae*'sidir. Yüzyıllar sürmüş olan fiili oluşumu, iki büyük evrede cereyan eder: O zamana dek Aristoteles'in "benzer-telaffuzlu sözcükler"inin kusurlu olarak yerine getirdikleri katı "eşsesliler" ile "eşanlamlılar" arasındaki aracı rolünde, (İbn Sînâ ile el-Gazali'den ödünç alınma) yeni tür terimlerin *–convenientia* ya da *ambigua–analoga* adı altında kullanımı; bu "uygunluk" ilişkisinin, Aristoteles'in *Metafizik*'inin IV. Kitabı'nın İbn Rüşdcü okumasından ödünç alınma öğelerden yola çıkarak hazırlanmış bir "dışarıya atıf analojisi" anlamında yorumu. İbn Rüşd'ün "ilineğin olmaması" teorisi bir kez bilindikten

sonra, bu teori, İbn Rüşdcü tutumun Tommasocu eleştirisinin yandaşları ve rakipleri arasında özel bir çatışmanın vesilesi olmuştur. On üçüncü yüzyıl sonu ile on dördüncü yüzyıl başı için tipik olan bu tartışmanın akışı içinde, Simplicius'un *Kategoriler*'i üzerine yorum dolayısıyla orijinal ama yeni sorunsalın terimleri içine taşınmış ve yeniden-tercüme edilmiş Porphyrioscu formülasyonlara dolaylı bir geri dönüş gerçekleşti. Varlığın analojisi teorisi, demek ki, bir Ortaçağ felsefe şerhinin ürünüdür ve Aristoteles'in eserlerinin tercümelerinin ve Yunanca ve Arapça yorumlarının seyrini izlemiş olan Aristoteles düşüncesinin bir dizi manipülasyonu üzerinde temellenmiştir.

Bu "yaratı", metafizik öznesinin birliği sorunsalı bir yana, kendi kökenleri onu ilineğin ontolojik statüsü ve somut ilineksel terimlerin yüklemi sorunuyla kesiştirmeseydi, Ortaçağ felsefesinin tarihinde edindiği öneme elbette sahip olmazdı.

Aristotelesçi derlemenin terimleriyle yorumlanan Ortaçağın analoji teorisi, Aristoteles'in üç metninin kaynaşması olarak kendini gösterir: *Kategoriler*'in birinci bölümünün eşanlamlıları, eşseslileri ve köken ya da biçim bakımından benzerleri arasındaki ayrım; *Nikhomakos'a Etik*'e (I, 6, 1096b26-31) dahil edilen yönelimsel üç eşsesli türünün sorunsallı ayrımı: köken ya da menşe birimi (ἀφ' ἑνός), son ya da eğilim birimi (πρόζ ἕν), analoji birimi (χατ' ἀναλογίαυ). Burada "analoji"nin dört terimli (a : b : : c : d) matematik oranlı özgün bir Aristotelesçi anlamı vardır: "Sağlıklı" ve "tıbbi" terimlerin anlamı temelinde *Metafizik*'in IV. Kitabı'nda sergilenen varlığın anlamlarının çokluğunun birliği teorisi ve bunu tamamlayan,

Metafizik'in VII. Kitabının kimi bölümlerinin (1, 1028a, 15-25) ileri sürdüğü tözün bükülmesi olarak ilinek teorisi.

Batı Ortaçağ'ında analoji teorisinin tarihi, ne *Metafizik*'in ne de *Etik*'in fiilen yayılmasıyla başlar. "Varlık analojisi" başlığı altında geç sahiplenilen sorunsalın özü, Ortaçağ düşünürleri tarafından bu iki eser tercüme edilmeden çok önce biliniyordu. Üç kaynak metnin oluşturduğu bütünlüğün ilk aracıları, Boethius'nin *Kategoriler* üzerine yorumu (*in Categorias Arist*., I, *in PL* 64, 166B2-C2) ve *Paraphrasis Themistiana*'dır (§ 17-18). Bununla birlikte, Porphyrioscu eşseslilik anlayışı da buydu ve Latinlere nüfuz eden "ilk *sözcükler*" üzerine düşünmenin temeli olarak, daha geniş olarak eşsesli, eşanlamlı ve benzer-telaffuzlu *gerçeklikler* teorisi de buydu. Karolenj döneminde Alcuin'in *Dialectica*'sının temsil ettiği bu evrede, bir varlık analojisi teorisi henüz söz konusu değildi, çünkü "varlık sorunu" yoktu: ἀφ' ἑνός (*ab uno*), πρός ἕν (*ad unum*), κατ' ἀναλογίαν (*secundum proportionem*) üçlüsü farklı türlerde eşseslilerin analizinin, başka deyişle aynı adı paylaşmalarına rağmen her birinin farklı tanımları olan farklı gerçeklik türlerinin sistematik olarak sınıflandırılma denemesinin hizmetindeydi. Buna paralel olarak, "benzer-telaffuzluluk" kavramı (*denominatio*), Boethius'nin *Opuscula Sacra*'sının sergilediği "akış" teorisiyle az çok ilişki halinde ve belli bir dilbilgisel Platonculuk çerçevesi içinde, soyut ile somut arasındaki ilişkinin anlamsal ve varlıkoluşsal sorununu tek başına üstleniyordu.

Ortaçağdaki analoji kavramının oluşumunda ilk belirleyici evre, İbn Sînâ (*Metaphysica,* I, 5; IV, 1) ve el-Gazali'den (*Logica,* 3) kaynaklanır. Bu, *univoca* (eşanlam-

lı), *diversivoca* (çokadlı), *multivoca* (farklı telaffuzlu) ve *equivoca* (eş-telaffuzlu) ayrımı çerçevesinde, kelimelerin (Aristotelesçi olmayan) düzeyine taşınarak, Aristotelesçi "benzer-telaffuzlu" (*denomitiva*) kavramının yerine yeni bir *convenientia* ya da *ambigua* kavramı geçirir. İlk kez Büyük Albert'in andığı (*De Praedicabilibus*, I, 5) bu teori, gelecekteki analoji teorisinin özünü kapsar: *Ambigua*'ların aracı statüsü, "uygunluk" terimleriyle *ad unum* analojinin yorumlanması, vaktiyle benzer-telaffuzluluğun olduğu gibi, bu yönlendirilmiş ve evrilebilir-olmayan ilişkinin, vaktiyle *secundum prius et posterius* bağımlılık ilişkisi olarak anlaşılan töz-ilinek ilişkisine uygulanmasıdır. Büyük Albert'in çeşitli yazılarında sunulan "analojinin tekanlamlılığı" şeklindeki muammalı teori (*De divinis nominibus*, I, 1) İbn Sînâ'nın bu *convenientia in uno secundum ambiguitatem*'inin basitçe tekrarıdır.

Analoji teorisinin "Arapça" ikinci evresi İbn Rüşd'ün *Metafizik* üzerine (IV, yorum 2) *Büyük Yorum*'undan gelmiştir. "Varolan" terimi çeşitli biçimlerde söylenir: ne muğlak anlamlı ne tekanlamlıdır, "tek ve aynı şeye atfedilen gerçekliklerin çıkarsanan çok sayıda adı vardır." Yüklemleri odaklayan bu terim üç şekilde işleyebilir: ya amaç olarak, ya fail olarak, ya özne olarak. "Bir özne olarak" atfı, hem Aristotelesçi yüklem χατ' ἀναλογίαν kavramının yerine geçer, hem de klasik *denominatio* (benzer-telaffuzlu) kavramının. Bundan böyle İbn Sînâ'nın muğlaklığının bile ötesinde yorumlanarak, özneleri karşısında ilineklerin daha kökten ontolojik bağımlılığını belirtir: İlinekler tözün "büküm"lerinden (*casus*) başka bir şey değildir, kendilerinde ne varlıkları vardır ne ne'likleri.

Varlık olarak varlığın bilimi olan metafiziğin olasılığını temellendirmek ya da yaratının ve yaratılmış varlığın Yaratıcı'ya ontolojik bağlılık ilişkisini açıklamak için –yine de bunu tamamlayan ilinek teorisinden yararlanmayan– Büyük Albert ya da Aquinolu Tommaso gibi analojiden yararlanan bütün Ortaçağ düşünürlerinin *analogia entis* adı altında ele aldıkları şey bu ontolojik odaklanma teorisidir.

"Varlık" kelimesinin odaksal anlam teorisi ile İbn Rüşd'ün "ilineğin var-olmaması" teorisi arasındaki bağ ancak on üçüncü yüzyıl sonu ile on dördüncü yüzyılda mevcut haliyle kabul görmüş ve Maistre Eckhart'ta (*In Exodum,* § 54) yaratısal varlık-olmayanın ve Tanrısal Varlığın basit "işaret-varlık"ı olarak yaratının analojik yorumunun metafizik olarak habercisi olan ve doğrulayan "ilinek analojisi" teorisiyle birlikte Alman Dominiken okulunda özel bir gelişim geçirmiştir (Dietrich de Freiberg, *De accidentibus,* 10, 3; *De quidditatibus entium,* 10, 6). "Analoji" terimleriyle ilinek-töz ilişkisinin açıklanması Tommasocular –Jean Picard de Lichtenberg (yaklaşık 1303-1313) ve özellikle Nicolas de Strasbourg (yaklaşık 1325)– tarafından, Simplicius'un *Kategoriler* üzerine yorumundan alındığı iddia edilen ve Gilles de Rome'un *esse essentiae* ile *esse existentiae* üzerine teorileriyle birleşen *analogia proportionis ve analogia attributionis* ayrımı temelinde reddedilmiştir.

Ortaçağ'ın sonunda analoji teorisi, "analojik varlık kavramı" (Thomas de Vio Cajétan, 1469-1534) doktrini içinde geliştirilmiştir. Bu doktrin, Scotusçu okulun savunduğu "tekanlamlı varlık kavramı"na karşı koymaya yöneliktir. On dokuzuncu yüzyılın yeni-skolastiği, "Aristoteles-

çi-Tommasocu" analojiyi olası bütün metafiziği kapsayan temel yapan Aristotelesçiliğin bu Aristotelesçi sapmasını tamamlayacaktır.

3. **Varlığın ötesinde: metafizik ve henoloji.** – Platonculuğun ve yeni-Platonculuğun özgün metinleri yaygın olarak bilinmediğinden, açıkça üstlenilmiş olan Aristotelesçi bir tutumun gecikmiş oluşumu, "Platon" ile "Aristoteles"in gerçekten karşı karşıya gelmesini uzun süre geciktirdi. On ikinci yüzyılın çeşitli Platonculukları gelişirken Aristotelesçi derleme henüz oluşmamıştı ve kilise babalarının yaşamöykülerinin bulaşmasından kurtulma düzeyleri eşitsizdi. Ortaçağ yeni-Platoncu henolojiyi asla tamamen gözardı etmiş olmasa da –özellikle Johannes Scotus Eriugena, Dominique Gundissalvi, Thierry de Chartres ya da Alain de Lille buna tanıktır– ve Latinlerin tanıdığı Arap (İbn Sînâ, İbn Rüşd) ya da Bizans (Eustrate) yorumcuların çoğu Aristoteles'in Plotinosçu ve Porphyrioscu yeni-Platonculuğun izini güçlü biçimde taşıyan bir versiyonunu sunmuş olsalar da, Aristoteles esinli metafiziğe yeni-Platoncu bir alternatif ancak Büyük Albert'in geç dönem yazılarının etkisi altında, özellikle de Proklos'un Latince tercümeleri ışığında gerçekten oluşmuştur. *Elementatio Theologica* ile *Tria Opuscula*'nın okur kitlesine ulaşması yine de çok çeşitli üretimlere yol açmıştır. Üniversite Proklosçu yenilikleri kendi için pek kullanmadı: Aquinolu Tommaso, Siger de Brabant, Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Gilles de Rome, bütünsel tutumlara girmeden ayrıntı noktalara başvururlar. Ansiklopedist Henri Bate de Malines

(*Speculum Divinorum*) özellikle Platon'un felsefesini yeniden oluşturmakla meşgul olmuştur ve Proklos'ta Platoncu İdealar doktrinini yorumlayacak şeyi arar. Gerçekte, varlık olarak varlığın bilimi şeklindeki birinci felsefeye bilinçli olarak karşıt, gerçek bir olumsuz henoloji on dördüncü yüzyılın Alman Dominikenleri'nin çok özel kültür ortamında oluşur. Dietrich de Freiberg ile Maistre Eckhart'ın hazırladığı bu yeni-Platoncu metafizik eleştirisinin vardığı yer, Berthold de Moosburg'un *Teoloji Öğeleri* üzerine yorumudur. Bu, Rönesans'ın militan "Platonculuğu"nun habercisi olan geç Ortaçağ'ın tek eseridir.

Yerleşik âdetlere uygun olarak, Albert ve Dietrich Kilise Babaları'nın teolojisini *theologia nostra* ya da *scientia nostra* olarak adlandırırken ve *scientia divina philosophorum*'un karşısına çıkartırken, Berthold çığır açacak yeni bir ayrım yapar. Ona göre, felsefi teioloji ile Hıristiyan teolojiyi ayırt etmek, hatta karşı karşıya getirmek değil, teoloji ile metafiziği, ilahi bilim ile varlık olarak varlığın bilimini, Platonculuk ile Aristotelesçiliği karşı karşıya getirmek önemlidir. İki tür inayet, doğal inayet ile iradi inayet arasındaki ayrımı Dietrich'ten alan Berthold bunun anlamını parçalar. Doğa ve irade, biri temel nedenlerin felsefi düzeninden yola çıkarak, diğeri nihai amaçların teolojik düzeninden yola çıkarak örgütlenmiş, evren (*universitas entium*) üzerine iki bakış açısını artık belirtmemektedirler. Kuşkusuz ki, her inayetin kendi sözcüsü vardır: Doğal inayetin Proklos'u vardır, iradi inayetin sözde-Dionysos'u vardır, ama her ikisi de aynı dili konuşur, üst-öz'ün, Yüce İyiliğin, Bir'in dilini konuşur. İnsanın tanrılaşması (*homo divinus*) sorunu inayet teorisinin merkezi teması olur. *Sapientia nostra* artık

yeni bir anlam edinir, bu da *platonici*'nin –Platoncuların– bilgeliğidir: Proklos ve Dionysos, Aristotelesçiliğin varlık olarak varlık teorisine karşı çıkarlar. Teolojinin konusu üzerine düşünmenin nihai sonucu, felsefe anlayışının elden geçirilmesine yol açmaktır. Bu, *metaphysica* örneğinde, ontolojiyi birinci felsefeden dışlar ve *sapientia nostra* adı altında, bir Dionysos'un Hıristiyan yeni-Platonculuğu ile bir Proklos'un sahici yeni-Platonculuğunu biricik-Bir'e doğru bir akış içinde uzlaştırır.

Felsefi teoloji ile Hıristiyan teolojinin geleneksel bölünmesinin yerini, Aristoteles'in metafizik bilgeliği ile Platoncuların "ilahi aşırı-bilgeliği" arasındaki, tarihsel olarak belirleyici, daha incelikli ayrım alır. Dionysos'un *unitio* olarak ve Proklos'un da *unum animae* olarak adlandırdığı bu bilişsel ilkeyle ilahi gerçekliklere dönmüş olan Berthold'un *sapientia nostra*'sı her türlü metafiziğin üstünde görür kendini:

"[Platoncuların] bilişsel ilkesi, yani ruhun bir olması ya da birleşmesi, öyle üstün bir ilkedir ki, Dionysos ve Proklos'a göre, bütünüyle Tanrı'nın içinde yerleşen ruh kendini Tanrı'ya denk kılar. Bize ait olan bu aşırı-bilgeliğin *habitus*'u tüm diğer *habitus*'ları aşar, yalnızca bilimlerinkini değil, idrak gücünün, yani bilgeliğinkini de aşar. Aristoteles, yalnızca varlıkları ele alan, çünkü varlık olarak varlığı ele alan kendi birinci felsefesinin ilkelerini buradan çıkartır."

Bundan böyle, gerçek teolojinin felsefi mi yoksa Hıristiyan mı olduğunu bilmek artık önemli değildir; "tinin doğasını aşan" bir bilgelik, "idraksallık üstü bir bilgi", "ilahi çılgınlık" ile diğer yandan "bilişsel ilkelerde ve idrak gücü

olan insan ruhunun bilgilerinde bizi daha yükseğe götürmeyen" bir bilgelik arasında çözüm bulmak önemlidir.

1350'li yıllarda Berthold'un önerdiği tercih budur: ya Platon –yani Dionysos, yani Proklos– ya da Aristoteles. Bu, ufak tefek farklarla, Rönesans'ın da tercihi olacaktır.

V. Bölüm

PSİKOLOJİ VE ETİK

Mantık ve metafizik gibi Ortaçağ psikolojisi de iki teorik moment kapsar: Biri Yunan-Latin (Augustinusçu ve Boethiusçu), diğeri "Peripatosçu" ya da Yunan-Arap. Kaynakların tarihini kısmi olarak ilgilendiren bu bölünme, Ortaçağın ruh sorunsalının özündeki birliği tehlikeye atmaz. Gerçekten de burada, bir tür yapısal değişmez vardır ki, dönem ve yazarların her biri buna az çok kendince uymuştur. Bu değişmez, düşünenin düşünce içinde, kavrayan öznenin kavranabilir nesne içinde fiiliyata geçiş süreci olarak Helenistik düşünce anlayışıdır ve buna paralel olarak, düşüncenin kendi kendine fiiliyata geçme süreci olarak anlaşılan düşünme ediminin, düşüneni doğanın içine bağlarken aynı zamanda da oradan koparan *sui generis* bir hareket olduğu tezidir. Düşünen, düşünülen ve düşünme üçlüsü, psikolojiye kendi problemler alanını ve düşünme alanını sağlayan genel çerçevedir, ama aynı zamanda, psikolojiyi Ortaçağ bilgisinin diğer dallarına --ontoloji, anlambilim, kozmoloji, etik– bağlayan içsel ilişkinin teorik öğesi ve yeridir.

Üçlü düşünce modeli, disiplinlerin birbirine bağlandığı ve söylemlerini karşılıklı olarak değiş tokuş ettikleri üç soruya kendiliğinden yol açar: Düşünenin kimliği (*kim* düşünüyor?), düşünülebilir olanın doğası (*tümel* olan nedir?), düşünmenin değeri (düşünce nereye *götürür?*). Ortaçağ psikolojisi ister istemez etikle tamamlanır, etiğin kendisi de kendi kendine teoretik bilgelik içinde tamamlanır.

Peripatosçu metinlerin yayılmasından önce gelen Yunan-Latin geleneğinde, Augustinus'un ürettiği düşünce ve ruh üçlüsü; Boethius'un mantık yorumlarında gözden geçirilen doğa yasası ile kavrayışsallaşmanın (*intellectus*) işleyiş yasası; *Timea*'nın Hıristiyan teolojik şerhinden alınma psikolojik önermeler bütünü egemendir. Aristotelesçi ruh teorisi meçhuldür ya da gözardı edilmiştir.

Ortaçağın düşünce teorisinin bütünsel açılımı İbn Sînâ okumasıyla ve Aristoteles'in doğal yazılarıyla başlar.

I. – Düşünce öznesi

Düşünce öznesi sorunu olarak tanımlanan, Ortaçağ'ın düşünen öznenin kimliği sorunu her türlü "ben" teorisinin berisinde ortaya çıkar. Ortaçağ ruh teorisi ne bir "düşünüyorum"un başlangıçtaki kesinliğiyle işler, ne de kavranılabilir olanın esasen sorunsallı olan karakterinin basitçe bilinmesiyle. *Ruh Üstüne*'nin (III, 5) son derece muamma sayfalarının –el-Farabi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'den yola çıkarak yorumlanmış– sunduğu haliyle Aristotelesçi idrak gücü teorisine özgü sarsıcı güçle işler.

Abélard'ın psikolojisi, Boethius'un yorumlarıyla, sonlu insan düşüncesinin hayalgücüne bağlılığı Aristotelesçi tezini ve *Felsefenin Tesellisi* aracılığıyla, insan düşüncesi (*intellectus*) ile kendi kendini aşan bir tefekkür gücüne (*excessus contemplationis*) "tanrısal vahiy" yoluyla sahip olmuş az sayıda insanı nitelemeye (*forte:* "belki") uygun saf kavrayışsallaşma (*intellectus*) arasındaki ayrımın birinci biçimini biliyor olsa da, bu "kavrayabilirlik" biçimi, ona, "bizzat Aristoteles'in söyledikleriyle, bu yaşamda erişilmez" (*Tractatus de intellectibus*, 64v-65r) geliyordu. Tamamen alımlayıcı entelektüel bir merci olan, "her şey olabilen" edilgen ya da olası idrak gücü ile tamamen üretici, "her şeyi üretebilen" etken idrak gücü arasındaki ayrımıyla birlikte, *Ruh Üstüne* tercümesi, psikolojik sorunu düşünme edimini *hem içkin hem aşkın* kökenli terimlerle derhal ortaya koyan yeni bir Aristotelesçi model önerecektir.

İbn Rüşd'ün *Ruh Üzerine Büyük Yorum*'unun geniş okur kitlesine ulaşmasının yol açtığı polemiklere İbn Sînâ'nın *liber Sextus de Naturalibus Sive de Anima*'sının girişinde, Aristoteles'in *De Anima*'sının ortaya koyduğu soru, gidimli, basit aklın gerçekleştiği düşünce içeriklerinin bileşim ve bölümlerinin üzerinde duran noetik, sezgisel entelektüel düşüncenin kökeni sorusudur. Çeşitli ifadelerin ve Aristoteles'in Yunan-Latin yorumcularını karşı karşıya getiren doktrin farklılıklarının ötesinde, *Ruh Üstüne*'nin çözümsüz bıraktığı problemler bütününden doğrudan doğruya kaynaklanan bir tema, okuma ve yorumların bütününde görülür: İnsan düşünce konusu mudur? Ya da, 1270 ve 1277 Paris mahkûmiyetlerinin sorunsalı kesin olarak saptadığı terimler içinde: Düşünen, insanın kendisi

midir? On üçüncü yüzyıldan itibaren bu sorunsal, mevcut haliyle felsefi analizin meşruiyetini tartışma konusu etmeye hem eşzamanlı hem de çelişik olarak yol açacak, bilim olarak psikolojinin oluşumuna imkân tanıyacak ve özerk bir felsefi yaşam ideali savunacaktır.

1. Psikolojinin konusu ve tanımı. – Ortaçağ psikolojisi kendi konusunu, "Aristotelesçi", "canlı hayvan" bilimi olarak psikoloji anlayışından yola çıkarak tanımlar (*De Anima,* I, 1, 402a6-9). Dolayısıyla doğal bilimlerin, özel olarak da biyolojinin bir kolu olduğu açıktır. Ruh ve güçleri biliminin doruk noktası idrak teorisindedir. İdrak gücünün bu çok yüksekliği Aristoteles'in *Ruh Üstüne*'sinde elbette temellendirilmiştir. Bununla birlikte, *Nikomakhos'a Etik*'ten alınma genel bir felsefi antropoloji tezi tarafından güçlü biçimde desteklenmiştir. Buna göre, "insan olarak insan, zekâdan başka bir şey değildir."

Nikomakhos'a Etik, X, 7'nin yorumu Ortaçağ'ın bütün idrak teorisini ve dolayısıyla, beşeri bilim olarak psikolojiyi örgütleyen merkezdir. Hareketli canlının bilimi olan psikoloji de teolojiyle iletişim içindedir: Bu haliyle, yüksek bölümünde, insan bilimi ve daha kesin olarak, Aristoteles'in terimleriyle, "insan varlığının temel ve en iyi bölümünün bilimi"dir. İnsan olarak insan düzeyinde, psikolojinin, etiğin ve teolojinin ayrılmazlığı, insanın insanlığını oluşturan Aristotelesçi tanımdan kaynaklanır: "kendi içindeki en soylu bölüme göre yaşamak için her şeyi yapma" özlemi; "en soylu" (*principalissimum hominis*) bu bölüm, hem "insanda tanrısal bir öğenin varlığı" tarzı üzerinde, başka değişle insanın kendisinden daha fazla olan bir şey üzerinde, hem de

"en yüksek derecede insanın kendisi" olan tarz üzerinde düşünüldüğünden, Aristotelesçi psikoloji, *Nikomakhos'a Etik*'te yansıtıldığı haliyle, biyolojik bilim olarak onu temellendiren ilkeyi en tepede ihlal ediyor gibidir: insanın insanlığı tanımına belli bir tutarsızlık getirir. Bununla birlikte, *principalissimum hominis*'in, bir tür sıralı-oluşla insana "dışardan" verilen, tanrısal kökenli öğe olan etken idrakla (*De Generatione Animalium*, II, 3, 736b27) özdeşleştirilmesi, insanın insanlaşmasını Aristotelesçi doğanın programına dahil eder ve psikolojiyle teolojinin kavramsal bağını sağlar. Bütüncül Peripatosçu psikoloji *De Anima* ve *Nikomakhos'a Etik*'in oluşturduğu teorik bütün üzerinde oluşur. 1250 yıllarında Latinler, Robert Grosseteste'nin tercüme ettiği Efesli Mikhail ile Eustrate'nin *Etik*'i üzerine yorumlara başvurarak bu psiko-teolojik entelektüelliği doğrulayacaklardır, ama aynı zamanda el-Farabi ve İbn Sînâ'yla birlikte, ardından İbn Rüşd'le birlikte, birinci formülasyonunun oyun alanını çizmiş olan idrak teolojisinin Arapça versiyonlarıyla karşılaşmaları da gerekir.

1270'li yılların "İbn Rüşdcü" krizi öncelikle bütün olarak Yunan-Arap noetiğinin adım adım dahil ettiği felsefi altüst oluşların kapsamını ortaya serer.

2. Ruhun yapısı ve işleyişi. – Aristoteles'in *Ruh Üstüne*'sinden önce bilinen İbn Sînâ'nın *Ruh Üstüne*'si Peripatosçu ruh teorisinin kısmen kesin çerçevesini sağlar. İbn Sînâ'nın yaklaşımının özgüllüğü, işlevsel bir beyin anatomisi teorisini, ruhun farklı psikolojik faaliyetlerinin sınıflandırılmasını, insanın düşünme edimini ilk ve nihai alanı kavranabilir kozmosun (*De Causis* tarafından önerilen ayrı

ayrı Zekâ ve anlaklar evreni) bütünü olan bir türüm sürecinin içine yerleştiren entelektüel ya da idraksal düşünce süreci teorisini sistematik olarak eklemlemektir. Biyoloji, psikoloji ve teoloji arasında kurulan bağın organikliği, İbn Sînâ'nın modelinin başarısını açıklıyor.

A) *Yetenekler teorisi ve beyindeki yeri.* – İbn Sînâ'nın ruh teorisi, ruhun (*vires animae*) beş yeteneğini ya da içsel gücünü (*ab intus*) ayırt eder. Bunlar, beş duyudan kaynaklanan dışsal (*a foris*) verilerin alımlanmasını ve kullanımını sağlamaktadır (*De Anima*, I, 5). Bu yeteneklerden her biri beyinde kendine özgü bir yere sahiptir.

Birinci merci sağduyudur. Bunun işlevi beş duyunun ruha aktardığı hissedilir biçimleri almaktır. İkincisi *vis formans (el-müsavvir)* ya da *imaginatio*'dur *(hayal)*. Bunun işlevi, söz konusu biçimleri her türlü edimsel uyartıların (*post remotionem sensibilium*) dışında tutmaktır. Genel olarak hareketli canlılarda *vis imaginativa (mütehayyil)* ve insanda *vis cogitans (müfekkire)* denen üçüncü merci, *imaginatio*'da korunan imgeleri oluşturmaya ve ayrıştırmaya yarar. Dördüncüsü, *vis aestimationis*'tir (*vehmiye*) ve bunun rolü, "tekil duyumsallıklar içinde yatan hissedilmemiş niyetler"i sezmektir: terimin gerçek anlamında, "niyetler" (*intentiones*) içsel duyuların, "dışsal duyular onlara aracı olarak hizmet etmeden" duyumsal bir gerçeklikten algıladıkları şeyi belirtirler. "Hissedilirlerin hissedilmemiş niyetleri", öncelikle dışsal duyular tarafından algılanan, ardından yalnızca içsel duyular tarafından (ve bunlar sayesinde) algılanan "hissedilirlerin biçimleri"nin karşısındadır. "Niyet"in tipik bir örneği, kurdun "tehlikeliliği"dir, koyun her zaman zaten

algılamıştır ve onu gözden kaçırmıştır, yani "biçim"inin sunuluşunu kaçırmıştır. Beşinci merci *vis memoralis (hafıza)* ya da *reminiscibilis*'tir *(hakir)* ve "tahmini olanın az çok kavradığı niyetleri akılda tutar." Ruh güçlerinin yapısal bütünü, iki önerme analojisiyle ifade edilebilir: "Belleksel" olanın tahmini olanla ilişkisi, hayalgücünün sağduyuyla ilişkisiyle analoji içindedir; belleksel olanla tahmini olanın hissedilmeyen niyetlerle ilişkisi, hayalgücüyle sağduyunun hissedilir biçimlerle ilişkisiyle analoji içindedir.

İbn Sînâ'nın anatomi çalışması, Kusta bin Luka'nın getirdiği beynin işleyişinin "hücresel doktrini"nin "dinamik" versiyonunu geliştirir. Beynin her "hücre"si (ya da "içbükeylik") özel bir işlevle birlikte görülür: Sağduyunun yeri ön içbükeyliktedir, hayalgücü ön içbükeyliğin ucundadır, hayal edebilme ya da derin düşünme orta içbükeylikte, beyincik *vermis*'inin bulunduğu yerdedir (çenetsel eylem soluğun, esinin dolaşımını sağlar), tahmini orta içbükeyliğin tepesindedir, belleksel arka içbükeyliğin içindedir. (Ortaçağ düşünürlerinin Grégoire de Nysse'e atfettikleri) Humuslu Nemesius'un *De Natura Hominis*'ini, sözde-Augustinus'un *De Spiritu et Anima*'sını (Alcher de Clairvaux) ve Kusta bin Luka'nın *De Differentia*'sını başarıyla tamamlayan, İbn Sînâ'nın beyindeki yerler doktrini Albert von Orlamünde'nin (Büyük Albert adı altında basılan) *Philosophia Pauperum*'u tarafından geniş ölçüde popülerleştirilecektir.

Bu doktrinin en önemli özelliği, idrak gücünü bedenle birleşmiş ruhun alımlayıcı güçlerine dahil etmemesidir. Arap felsefi psikolojisi, *virtus in corpore* olarak Galenci akıl anlayışından kökten uzaklaşır: ne *vis cogitativa* ne *vis aesti-*

mativa entelektüel ya da idraksal düzendedir. İbn Rüşd'ün belirteceği gibi, Galen'in hatası "*tümel* niyetler"e muktedir düşünce ya da akıl ile yalnızca "bireysel niyetler"e (*De Anima*, III, yorum 6) muktedir basit ince düşünceliliği karıştırmış olmaktır.

Ampirik kökenli "soyut genel kavram" ile ampirik olmayan kökenli saf İdea arasındaki modern ayrımı birleştiren bu ayrım, fiili (*in effectu*) idrak nesnesi olan bir maddenin içine girmiş ve "soyutlama" yoluyla maddeden çıkmış kavranabilir biçim olarak tümel ile kendinde her maddeden ayrı, ampirik kökenli "bütün kavranabilirliğin sahiplenmesine ruh bir kez girdiğinde", "edinilmiş" idrak (*intellectus adeptus*) nesnesi, gerçek kavranabilir olan arasındaki Farabi'nin ayrımına denk düşer. *Mutatis mutandis*, bu, ampirik ile transendantal arasındaki ayrımın Ortaçağ versiyonudur.

B) *Bilginin kökeni ve idrakın aşkınlığı.* – Gerçekten tümel bilgi sorunu, bir bedenin içinde olan ruhun alımlayıcı güçlerinin muktedir olamadığı *apprehensio intelligibilis*'i sağlamaya muktedir olan akıllı ruhun varoluşu ve statüsü sorunuyla çakışır. Gerçek soyutlama olan bu "saf" (*nuda*) kavrayış, "maddeden tamamen yoksun (*denudata*)" (İbn Sînâ, *De Anima*, II, 2) kavranabilir biçimlerin alımlayıcısı olduğundan, kavranabilir bilgi epistemolojisi ikili bir sorunla karşılaşır: Alımlayıcı merci ile üretici merci. Aristotelesçi olası idrak gücü ile etken idrak gücü kavramları, cevabın genel çerçevesini sağlar. Bu durumda soru, bu iki mercinin insan ruhunun parçası olup olmadığını bilmektir. Latinler iki model ortaya koyar: olası idrakı insan ruhunun içine yerleştiren ve etken idrakı ruhun ayrı bir varlığı, Peripatosçu koz-

mosun onuncu Zekâsıyla özdeşleşen Form Bağışlayıcı yapan İbn Sînâ'nın modeli; her ikisini de ruhun dışına yerleştiren İbn Rüşd'ün modeli ("monopsişizm").

Bütün gerçek soyutlamalarda, *De Trinitate*'nin (Gilson) Augustinusçu geleneğinin savunduğu aydınlanma-yargıdan ayrı bir aydınlanma-kavram tarzı üzerinde aşkın bir varlıktan gelen bir türüm gören İbn Sînâ modeli, en geniş olarak yayılmış olanıdır. İbn Rüşd modeli, ancak geç dönemde böyle kabul edilmiş ve genel olarak da onunla mücadele edilmiştir.

Psikolojik İbn Sînâcılığın ilk tanığı Gundissalvi'dir. Ona göre, insan ruhu yalnızca olası bir idrakla donanmış tinsel bir tözdür; bu idrak, hissedilir imgelere (*conversio ad phantasmata*) doğru dönerek, insan ruhundan ayrı tinsel tözü, etken idrak gücünün aydınlanmasını "algılamaya" yetenekli kılar ("hazırlar"). On üçüncü yüzyılda, bu yorumun yerine Jean Blund geçer. O da *Dator formarum*'u meleksi bir Zekâyla özdeşleştirir.

İkinci evre, "İbn Sînâcı Augustinusçuluk"un önde gelen yandaşı olan Parisli teolog Guilaume d'Auvergne tarafından temsil edilir. Guillaume, *De Anima* adlı eserinde ruhun varlığı üzerine (II, 13) İbn Sînâcı kanıtlamayı ve ünlü "uçan insan" (II, 13, İbn Sînâ'dan, *De Anima,* I, 1 ve V, 2) argümanına dayalı ruhun cisimsizliğini alır. Kimileri bunu Kartezyen *cogito*'nun ufak değişikliklerle ilk felsefi tekrarı olarak görmek istediler. Ama ruhun mutlak sadeliğini (*Ego sum qui intelligo, qui scio, qui cognosco*) ileri sürerek, Augustinusçu esinin özünü almıştır. Bu da (sözde-İbn Rüşdcü) tezin reddine yol açar. Buna göre, olası ya da "maddi" idrak ruhun bir parçasıdır: Böylelik-

le, maddi idrak ruhun *özüdür;* buna karşılık, etken idrak, aydınlanma ilkesi ve edimsel kavranılabilirlerin yeri, İbn Sînâ'nın kozmolojik *Dator Formarum*'u değil, Tanrı'nın kendisidir.

Fransisken teolog Jean de La Rochelle olası idrak ile etken idrakı insan ruhunun iki bölümü olarak sunan Latin yazarlarının ilklerindendir. Son derece ustalıklı olan teorisi Boethius'nin *quod est* ve *quo est* ayrımını yeniden ele alır. Ruh bir *quod est* ile bir *quo est*'ten oluşan tinsel bir tözdür. Etken idrak, kuşkusuz ki, ruhu aydınlatan meleksi bir Zekâdır, ama ruhta bu ışığın varlığı onun *quo est*'idir, "edimsel" kısmıdır: dolayısıyla iki etken idrak vardır, biçimleri bağışlayan, ayrı meleksi Zekâ ile onun tarafından aydınlanan insan ruhunun fiiliyata dönük bölümü.

1245-1250 yıllarında Paris'te savunulan *Lectura in librum de anima*'nın yazarı, kökten monopsişizm tezini bilmektedir, ama bunu Pythagoras'a atfeder, İbn Rüşd'e değil (*Lectura,* I, 10; III, 1). Ruhun "iki bölümü" tezini de bilir ama, kendisinden önceki Guillaume d'Auvergne gibi bunu reddeder: etken idrak ile olası idrak bütün olarak ruhun iki yanıdır, biri kendi içindeki idraka denk düşer, öteki "bizim" "bu dünya"daki, "fantazmalara dönüşmüş" idrakımıza; bu ölümlüdür, ruhun kendisi olan tözün içinde değil, ruh ile bedenin birleşmesinin sonucu olan ve ruh ölümle birlikte bedenden bir kez ayrıldığında varlığını sürdüremeyen duyumluluğu içindedir (I, 3; III, 2); diğeri, ruhun yüksek yüzü, yalnızca "alışıldık" değil "fiili" sahiplenimli şeylerin İdealarına sahip olarak, ölümden sonra kendi faaliyetini sürdürecektir, ama şu andan itibaren olası idrakın faaliyetini fiilileştirerek bunu mümkün kılar.

Latinlerin gelişiminin eksiksiz tablosu Roger Bacon'da okunur. 1245 yıllarındaki Paris Soruları'nda, *Sup. XIm Primae philos. Arist.*, ruhun iki bölümü (aşağı/yukarı) tezini benimser, ama Paris döneminin bir başka yazısı olan *Quaestiones Alterae*'de bu görüşü reddeder ve (Guillaume d'Auvergne gibi) İbn Rüşd'e atfeder ve etken idrakı ayrı Zekâ olarak gören "el-Farabi, Aristoteles ve *teologlar*" görüşünde yer alır. Sonraki eserlerinde (özellikle üç *Opus*'unda), etken idrakı Tanrı'yla özdeşleştirir.

Büyük Albert'in (*De Unitate Intellectus Contra Averroem*) ve Aquinolu Tommaso'nun (*De Unitate Intellectus Contra Averroistas*) mücadele ettiği ve 1277 Paris mahkûmiyetlerinin fiilen zarar verdiği İbn Rüşdcü gerçek bir monopsişist akımın varlığı, Ernest Renan'ın çalışmalarından bu yana çok tartışmalı kalmaktadır.

Siger de Brabant'ın "İbn Rüşdcülüğü" (*De Felicitate* ya da *De Intellectu* içinde) bizim tarafımızdan ancak bir on altıncı yüzyıl İtalyan İbn Rüşdcüsü olan Agostino Nifo'nun 1942 yılında B. Nardi tarafından keşfedilen *Liber De Intellectu*'sundan alıntılarla (I, 4, 10) bilinmektedir. *De Anima Intellectiva*'nın tezleri, insan soyunun sonsuzluğu zemini üzerinde, idraka dayalı ruhun daima bir bedenle birlikte olduğunu, bir bedenden (ardından bir diğerinden) ibaret olduğunu ve onun içinde işlediğini (*intrinsecum operans*) ve "insan"ın ancak idrak kadar "düşündüğü"nü (*homo intelligit*), "düşünürken, kendi içinde işlem gördüğünü" savunur. Bu tezler daha fazla ilgiyi hak ederler –on dördüncü yüzyılda Jean de Jandun'da da (ö. 1328) görülecektir– bununla birlikte, Siger bu noktada fazlasıyla gelişim göstermiş ve sonuçta Tommasocu ortodoksluğa çok yakın

bir tutum benimsemiş gözükmektedir. Etken idrakın sayısal özdeşliği tezi her koşulda on dördüncü yüzyıl İtalya'sında, Parmalı Taddeo (1320'ye doğru), Arezzolu Angelo (1325'e doğru) ve Venedikli Paolo (ö. 1429) tarafından kalıcı biçimde savunulacaktır.

Geç Ortaçağ psikolojisi, kelimenin gerçek anlamında monopsişizmden ziyade, düşüncesinin ilkesini insanın dışında ortaya koymadaki ısrarıyla önem taşır ve şaşırtır.

Aydınlanma teorilerinin en bayağı ifadeleri altında, insanın kendi düşüncesinin ilkesinde olmadığı –bir idrak kendi içinde tümeli (*intellecta*), parçası olmadan (*sine nobis coagentibus*) harekete geçirir– ama yine de "düşündüğü" tezi oluşur: Düşünme edimi (*intelligere*), insana bağlı olan idrak (*per intellectum*) yoluyla "insan düşünür" dar anlamında insana özgüdür. Kökten olsa da olmasa da, Yunan-Arap Aristotelesçiliği on üçüncü ve on dördüncü yüzyılların bütün düşünce teorisini besler.

C) *Psikolojiden "mistik"e.* – "Göksel vatan"da (*in patria*) seçilmişlere vaat edilen mutlu ve mesut bakış açısı (*visio beatifica*) teorisi Ortaçağ düşünce tarihinde üçlü bir rol oynadı. Birinci düzeyde, idrak yoluyla birliği savunanlar ile irade ve sevgi yoluyla birliği savunanlar arasındaki teolojik bir çatışmayı belirledi. Bu çatışmanın paradigmatik şahsiyetleri, bir yanda, Albert ve Aqiunolu Tommaso gibi Dominiken teologlar ve diğer yanda, Gonzalve d'Espagne ve Duns Scot gibi Fransisken teologlardır. Çatışma, doruk noktasına *Correctoires* denen literatürde, yani "ilk Tommasocu polemikler"de (P. Glorieux) erişti. İkinci düzeyde, felsefe (İbn Rüşdcü) ve teoloji (Hıristiyan) arasında,

mutluluğun doğasına ve bu yaşamda "kusursuz mutluluğa" erişmeye yönelik bir tartışmaya yol açtı (bkz. *infra*, Kısım III). Üçüncü düzeyde, entelektüel birlik yandaşları arasında bile Peripatosçu noetiğin temelleri üzerine bir dizi tartışmaya yol açtı ve bu da iki idrak teorisinin kesin olarak derinleşmesini sağladı.

"İlk Tommasocu polemikler"in ortaya attığı temel ilkelerden biri, "bir idrak eylemi" dolayısıyla Tanrı'yla birlik konusundaki Tommaso'cu teoriyle ilgilidir (*In IV Sent.*, d. 49, soru 1, a. 1; *Summa theol.*, *Ia Pars*, soru 26, a. 2; *Ia-IIae*, soru 3, a. 4; Quodl., VIII, soru 9, a. 1). Guillaume de La Mare'ın *Correctoire*'ı tarafından, ardından da bütün Fransisken teologlar tarafından eleştirilen Tommaso'nun tavrı bazı *Correctoires du Correctoire*'lar (ironik olarak, *Correctoires du Corrupteur* diye adlandırılır)[1] tarafından savunulur. Bunların bellibaşlıları Jean de Paris'in (Jean Quidort [ö. 1306] *Circa*'sı, Richard Knapwell'in *Quare*'si (doktrinleri 1286 yılında Jean Pecham tarafından Oxford'da resmen mahkûm edilecektir) ve Guillaume de Macclesfield'in *sciendum*'udur. Başka önemli katkılar, Rambert de Bologne'un *Apologeticum Veritatis Contra Corruptorium*'u, Hervé de Nédellec'in *Tractatus de Beatitutine*'si (1307-1309 arası), Jacques de Viterbe'nin (1293-1294) ve Jean de Pouilly'nin (yaklaşık 1311-1312) *Quaestiones Quodlibetales*'idir. Entelektüalist ahiret mutluluğu teorisinin bütünü savunmaları yine de "Tommasocu" değildir: Jean

1) "Düzeltici", "ıslah edici" gibi tercüme edilebilecek "correctoire" ile "bozucu, ayartıcı" olarak tercüme edilebilecek olan "corrupteur" arasında kelime oyunu yapılıyor (ç.n.).

Quidort'un "basit görü" ile "düşünümsel görü" arasında yaptığı ayrım, ahiret mutluluğunu "mutlu kişinin Tanrı'yı tanıdığını bilmesini sağlayan düşünüm edimi" içine yerleştirir ve *sui generis*'tir. İdrakın irade üzerinde üstünlüğü etrafında dönen polemiklerin ekseni, tartışmaların özü, ruhun yetenekleri doktrini üzerinde ve karşılıklı nesnelerinin kusursuzluğu üzerinde cereyan etmiştir. Ancak, Dietrich de Freiberg'le birlikte, Tommasocu psikolojinin Ortaçağ'daki eleştirisi bizzat entelektüalist taraftan geldi.

Çağdaşlarının anladıkları haliyle, Tommaso'nun *per actum intellectus* Tanrı'yla ruhun birliği teorisi insanı felsefi olarak paradoksal bir duruma yerleştiriyordu: *Ia-IIae*, soru 5, a. 5, herhangi bir yaratığın tanrısal özün görüntüsüne doğal olarak erişmesinin imkânsızlığını (*secundum modum substantiae creatae*) ileri sürerek, insanın *per intellectum* ahiret mutluluğuna erişme imkânını (a. 1) savunuyordu; tabii eğer "idrakını belli bir tanrısallaşma içine yerleştiren muzaffer ışık" (*Ia Pars*, soru 12, a. 1) tarafından destekleniyorsa. Dietrich de Freiberg'in *De Visione Beatifica*'sının, Aristotelesçi-İbn Rüşdcü idrak teorisinin ve Augustinusçu ruh teorisinin bilgece bir montajıyla altüst edeceği teori budur. Burada psikoloji ilk kez tin metafiziği olarak gerçekleşir ve böylece hem metafiziğin geleneksel ontolojik versiyonuna ("Göç metafiziği"nin onto-teolojisi), hem de Peripatosçuluğun felsefi psikolojisini Hıristiyan bir teoloji bağlamına uydurmak için o zamana dek yapılmış çeşitli teşebbüslere bütünsel bir alternatif sunar.

Tommaso gibi Dietrich de insanın Tanrı'yla kusursuz birliğinin entelektüel nitelikte olduğunu ileri sürer. Ama tek uyum noktaları budur. Dietrich'e göre, gerçekten de,

ahiret mutluluğu bakışı etken idrakın olası idrakı bilgilendirmesinde yatar. Albert kökenli bu tema devrimci bir tarzda belirtilmiştir: olası idrak etken idrakla bilgilenir; bunun için ikisi arasında süreklilik olması gerekir, yani *olası idrak etken idrakın bilme biçimini,* İlkesi üzerine düşünme yoluyla *bilmelidir.* Mutlu ve mesut görü teorisinin tümü, etken idrakın bilme tarzının belirlenimine dayanır. Tinin yeni metafiziği buna dayanır. Ayrı ve (Aristoteles'in Anaksagoras'a atfettiği bir deyimle) "karışmamış" etken idrak, Augustinus'a göre"ruhun gizli temeli"yle (*abditum mentis*) özdeştir. Bu dinamik bir tözdür, eyleyen ya da işleyen olarak tözdür, ki nesnesi töz olarak onunla özdeş olan bu faaliyet ya da işlemden başkası değildir, dolayısıyla düşünce bir zuhur ediş olarak tanımlanabilir, bu kaynaklanma içinde düşünce kaynağın ta kendisidir. Ruhun gizli özü olarak, etken idrak yalnızca bütün bilginin ilkesi olmakla kalmaz, varolan olarak her varolanın örneğidir. Bu demektir ki kendisi de entelektüel olarak varolanın bütünüdür. Buradan çıkan sonuç, her entelektüel bilginin kendinin bilgisi olduğudur: Etken idrak her şeyi, kendini bilir gibi, kendi özüyle bilir; dolayısıyla düşünen özne olarak, düşünme ile düşünülenin özdeşliğidir. Ruhun temeli olarak, etken idrak, aynı zamanda, terimlerin kesinliği içinde, "Tanrı'nın (anlatımsal) imgesi"dir. Bu "deyim", her imge varlığını imge olarak meydana getirdiğinden, idraka, Tanrı'dan kaynaklanıyor olması kesin anlamında ve bu zuhur ediş ötekinin içinde aynının deyimi (*epressivum sui ipsius in altero*) olduğundan imge denebilir. Etken idrakın yaratısal statüsü aynı zamanda yeni bir tanım edinir: Tanrı'nın imgesi olarak idrak, bir şey gibi bir İdea'dan

yola çıkarak yaratılmış değildir, onun yaratılmış varlığı, kaynaklandığı – "zuhur ediş" (*emanatio*)– İlke'ye dair bilgisinden başka bir şey olmayan kendi öz-oluşumudur. Bu "zuhur ediş" de, idrakın kendi İlkesi'ni bilmesinin içinde idrak-olması ölçüsünde, kendine bir "geri dönüş" (*conversio*) olarak tanımlanabilir (B. Mojsisch, R. Imbach).

Yunan-Arap "Peripatosçuluğunun uç noktası olan Dietrich'in spekülatif noetiği, Maistre Eckhart'ın eserinde kısmen yeniden ele alınmıştır (1260-1328).

II. – Düşünce nesnesi

Düşünülebilir olanın doğasına yönelik soru olarak, düşünme nesnesi sorunsalı, mantığın, metafiziğin ve psikolojinin buluşma noktasında bulunur. "Tümeller sorunsalı" olarak bilinen bu sorunsal Porphyrios ve Boethius'tan kaynaklanır ve on ikinci yüzyıla kadar onların etkisi altında, ardından on üçüncü yüzyılda İbn Sînâ ile İbn Rüşd'ün etkisi altında gelişir ve sonunda on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda belirli iki felsefi "yol"un karşıtlığına varır: gerçekçilik ve adcılık.

Isagoge Porphyrios'un kategoriler teorisine basit bir giriş içinde ele almaktan iradi olarak kaçındığı bazı "esrarengiz" sorularla açılır: Türler ve cinsler ayrı olarak varlığını sürdürür mü? Yoksa yalnız ve saf ("çıplak") idraklar içinde mi vardırlar? Bunlar cisimsel tözler midir yoksa cisimsiz tözler midir? Hissedilir olanlardan ayrı mıdır yoksa onların içinde mi bulunurlar? Sonuçta, onların süreklilikleri nedir? Bu sorular teorik olarak mantıktan ziyade metafizikle ilgi-

li olsalar da, *logica vetus*'un bütün yorumcuları gerçekçilik ile gerçekçilik-karşıtlığı arasındaki ilk bölünmenin ortaya çıkmasının belirlediği bir tümeller teorisi önermişlerdir. Bu bölünme Ortaçağ'ın tümeller sorunsalının yapısal bir verisidir. Bu bölünmenin kaynağı, Ortaçağ düşünürlerinin daha baştan itibaren ve sürekli olarak iki tümel tanımı arasında gidip gelmeleridir: Boethius'a göre tümel, "birçoğuna ortak" olarak tanımlanır; Aristoteles ve Porphyrios'a göre tümel, "birçoğun çıkarsaması" olarak tanımlanır. Bu iki tanımın ve yol açtıkları –biri tamamen metafizik diğeri ağırlıkla mantıksal– iki sorunun bileşimi, az ya da çok karma doktrinlerin çoğalmasına yol açar; kelimenin gerçek anlamıyla tümel (*in multis* içinde barınan *res universalis*) ile katı anlamda yüklemsel (*de multis* denen tümel yüklem) arasındaki ayrımı ortadan kaldırmak her zaman başarılamaz.

Gerçekçi tezler, Abélard tarafından *Logica Ingredientibus*'unun birinci bölümünde sınıflandırılmış ve sistematik olarak tartışılmıştır. Birinci tür olan, çeşitli ilineksel biçimlerle birbirlerinden özellikle ayrı bütün tekil bireyler için bir "madde"nin ya da biricik tözün (tür ya da cins) özdeşliğini savunan "maddi tözlü" denen gerçekçilik, belirgin bir okulun olgusu olmasa da, "farksızlık teorisi" denen gerçekçiliğin ikinci biçimi, Albéric de Paris'in ilk öğretisinin özelliği olarak görülmektedir. Bu teori içinde, tümelin gerçek bir varoluşu vardır ki bu aynı maddi özün özdeşliğinden değil, farklı gerçekliklerin farksızlığından (*indifferentia*) ibarettir: Birer birer ele alınan insanlar birbirlerinden farklıdırlar, ama insan doğası içinde (*in homine*) farklılaşmadıkları anlamında birbirlerinden farklı değillerdir, dolayısıyla ayrımlarına göre tekil, farksızlıklarına göre tümeldirler ve "karakterlerinin

buluşması benzerdir." Tekil insanın tümelliği iki ayrı doktrine yer verir: Birine göre tümel gerçeklik tekil bireylerin (insanlar) "dizisi"dir, diğerine göre tümel, başka bireylerle belli bir "doğa benzerliği"ne sahip olması ölçüsünde bireyin ta kendisidir (*İnsan olarak* Sokrates).

Gerçekçilik-karşıtı olan *Melidunenses* teorisi tümeli "kavranabilir şey" (*res intelligibilis*) yapar, bu ne hissedilir bireysel töz anlamında bir "şey"dir ne de –*Montani* ve *Porretani*'lere karşıt olarak– hissedilir şeylerin bir öğesi ya da bir özelliğidir (*Ars Meliduna*, 1154 ve 1180 arası). "Birçok şeyin düşüncedeki benzerliği ya da ortaklığı" (*similitudo vel communio intellecta rerum*) olarak tanımlanan tümel, *sui generis* bir varlık biçimi olarak kabul görür: hissedilirlerin dışında (*extra sensibilia*) varolan, hissedilirlerin dışında düşünülen ve hissedilirler konusunda (*circa sensibilia*) düşünülen tümel, bir "sözcelenebilir"in –Stoacıların λεχτσóν'u– varlığıyla kıyaslanabilir "kendinde" bir varlığa sahiptir. Bu teori *Ars Burana*'da, ardından on dördüncü yüzyılda *esse obiectivum* kavramıyla birlikte ele alınan teoridir. *Res intelligibilis* olarak tümel, belli bir "statü"dür ve belli bir cins adla nitelenir, yalnızca idrak tarafından algılanır ve "tözsel" bir çıkarsamayla aynı "tür" (*maneries*) birçok bireye atfedilebilir. Ama *Melidunenses* özel adlarla nitelenen "tekil ve özel statüler" de ileri sürer. Bunlar aynı zamanda tek tek ele alınan bireylere atfedilen "kavranabilir şeyler"dir. Yine "adcı" olmadan, *Secta Meliduna*'nın *communio intellecta* doktrini daha ilerde Büyük Albert'in "Adsallar" (*Nominales*) tezi olarak nitelediği tavrı çağrıştırır. Buna göre, "her topluluk yalnızca düşüncede barınıyordu" (*De Praed.*, II, 2). Bu *Nominales* ile on dördüncü

yüzyılın "adcı" ya da "soncu" yazarları arasında tarihsel bir süreklilik varsaymak gerekmez (*via moderna*).

Abélard'ın tutumu da, kelimenin tam anlamıyla adcı olmamakla birlikte gerçekçilik-karşıtıdır. Aslında, Abélard'ın "gerçekçi-olmama"sı da belli bir Platonculukla, özellikle de "İdealar Yeri olarak Söz'ün ya da Tanrısal Zekâ'nın Platonlaştırıcı doktrini"yle (J. Jolivet) atbaşı gider. Öze indirgendiğinde bu tutum üç nokta içerir. Guillaume de Champeaux'ya karşı: yüklem olarak tanımlanan tümeller şeylerin değil imlerin tarafında dururlar; Roscelin de Compiège'e karşı: bu imler basit *flatus vocis* değil, konvansiyonel anlamlarla donanmış kelime ya da adlardır (*sermones*); bir tümelin çıkarsanmasının ontolojik bir temeli vardır, tek bir "varlık" içinde birçok bireyin "buluşma"sını ifade eden "statü"; insanlar "insanın içinde" (*in homine*) uyum sağlamazlar, yalnızca "varlık-insan" içinde ya da "insan olma olgusu" (*in esse hominem*) içinde birbirleriyle uyum sağlarlar. *Status* ve önermesel imleyen (*dictum propositionis*) şeyler değil, "kısmi-şeyler"dir (*quasi res*), bunların biri referans nesneler düzeyinde, öteki anlam düzeyinde ele alınmıştır. Bununla birlikte, bu türsel ve özgül *status*, ki insanın buna dair ancak soyutlayıcı bir bilgisi vardır, Tanrı tarafından tasarlanmış ve yaratılmıştır ve bu "diyalektik alanı olan yüklemlerin hakikatini garanti eden tanrısal kavram"dır (J. Jolivet). Tümelin gerçekçi-olmaması (*dictum, Sachverhalt*) Tanrısal İdea'nın teolojik arka planını yardıma çağırır. Şu da söylenebilir ki, birçok Ortaçağ yazarı gibi, Abélard Boethius'un alanında gerçekçidir (*in multis* içinde tümel) ve Aristoteles ve Porphyrios'un alanında gerçekçi değildir (*de multis* tümel).

On üçüncü yüzyılda, İbn Sînâ'nın mantık, metafizik ve psikolojisinden geniş ölçüde esinlenen ılımlı bir gerçekçiliğin zaferi görülür. Mantıkta: İbn Sînâ'nın, *hem* "birçoğa içkin, hem birçoktan çıkarsanmış" tümel tanımını benimseme konusunda bütün yazarlar hemfikirdir. Metafizik ve psikolojide: "Aristotelesçilerin bütünü ile birlikte", tümellerin şeylerin içinde böyle varolmadıklarını, ama yalnızca "saf ve çıplak idraklar" içinde varolduklarını ileri sürerek, 1250-1290'lı yılların çoğu yazarı, İbn Sînâ'yla birlikte "tümelin üç hali"ni ayırt etme konusunda hemfikirdirler: ideal ya da *ante rem*, soyut ya da *post rem* ve somut ya da *in re*.

Tümeli "bireysel gerçeklikler biçimi" olarak tanımlayan on ikinci yüzyıl "Latinler"inin (*Montani* ve *Perrotani*'ler) gerçekçi tezine karşı –özellikle *forma communis fundata in suis individuis* olarak (geç dönemde) Wicliff tarafından Robert Grosseteste'ye atfedilen (*In Arist. Post. Anal.*, I, 7) türlerin ve cinslerin tanımına karşı– formüle edilen tümelin üç durumunun ayrımı zaman zaman Platon'a bağlanır (Büyük Albert, *Phys.*, I, ı, 6; *De an.*, I, ı, 4; *De int. et intel.*, I, ıı, 5), ama asıl çıkış noktası İbn Sînâ'nın *Logica*'sıdır (Venedik, 1508, f° 12ra-va) ve *in multiplicitate* (ya da *naturalia*), *postquam fuerint in multiplicitatem* (ya da *logicalia*) ve *ante multiplicitatem* tümeller arasındaki ayrımdır. Gilles de Rome'da (*In I Sent.*, d. 19, p. 2, soru 1) *ante rem* tümel "Platon'un tümeli" ile özdeştir (*quia causat res*), *in re* tümel "Aristoteles'in tümeli" ile (*quia idem est in essentia cum rebus*) özdeştir, üçüncüsü, "birçoğundan çıkarsanan tür" olarak değil, "birçoğuna benzeyen tür" olarak "başkalarına eklenir." Genel olarak Augustinus'a göre Tanrısal İdea'yla

özdeşleştirilen tümel *ante rem* de bazı yazarlar tarafından İbn Sînâ'nın "özün farksızlığı" teorisinin ışığında ele alınmış ve hem soyut ampirik kavramdan hem de somut tekil şeyden saf farklı fenomenolojik bir tür fikir olarak düşünülür (Martin de Dacie, *Quaest. Super Libr. Porphyrii*, soru 8). *Logicalia* ile *intellectualia* arasındaki İbn Sînâcı ayrım, soyut "mantıksal" tümel (yüklem tümeli) ile ayrı "teolojik" tümel (üretim tümeli) arasındaki ayrıma temel olarak hizmet eder ve Büyük Albert (*Metaph.*, XI, ıı, 12; *Super Dion. De div. Nom.*, II, § 84), Dietrich de Freiberg (*De cognitione entium separatorum*, 10, 1-4) ve Berthold de Moosburg (*Super Elem. Theol.*, I A) tarafından temel nedenselliğin ("ön-tavırsal") Dionisyak ve Proklusyen teorisi çizgisinde geliştirilmiştir. Aynı ayrım Wycliff'in (ö. 1384) *De Universalibus*'una dek, hem Eustrate'nin (*In I Ethicorum*, yorum 48) hem de Büyük Albert'in (*De an*, I, ı, 4) himayesi altına yerleştirilmiş "mantıksal" tümel ile "metafizik" tümel karşıtlığıyla birlikte sürecektir.

On dördüncü yüzyıl özellikle dar anlamda adcılığın ortaya çıkışı ile gerçekçilik ile adcılığın farklı biçimlerinin karşıtlığının damgasını taşır. Psikolojide adcılık öncelikle Yunan-Arap Peripatosçuluğunun taşıdığı düşüncenin üçlü modelinin inkârıyla nitelenir. Bu inkâr kısmen ontolojik nedenlerle (tikellerin dünyasında bir entelektüellik teorisine yer yoktur) ve epistemolojik nedenlerle (bilginin nesnesi sezgisel bilginin doğrudan doğruya etkilediği bireydir) açıklanır.

"Adcılığın" tarihyazım kategorisi homojen olmaktan uzaktır. Bazı modern tarihçiler (Obermann, Trapp), "tarihsel-eleştirel" denen (*significabile complexe* yandaşları,

Grégoire de Rimini [ö. Yaklaşık 1344], Hugolin d'Orvieto [ö. 1373]) "sağcı adcılık", "Ockhamcı" ya da "ılımlı mantıksal-eleştirel" (Ockham, Pierre d'Ailly [ö. 1420-1421] "Ilımlı adcılık" ve "modernist" ya da "radikal mantıksal-eleştirel" denen "solcu adcılık" (Robert Holkot [ö. 1349], Nicolas d'Autrecourt [ö. Yaklaşık 1350], 1345'e doğru Jean de Mirecourt, Adam Woodham [ö. 1358]) arasında ayrım yapar. Bununla birlikte, "adcılık" terimi yalnızca Ockhamcılığa ayrılırsa, tümeller üzerine ve bilginin epistemolojisi üzerine adcı tez birkaç temel ilkeye indirgenebilir: Her türlü "ortak doğa"nın varlığının reddi (aynı türden şeylerin "benzerliği", "ortak olarak" sahip olunan tek bir öze katılımları üzerinde değil, her bir bireyin özellikleri üzerinde temellenmiştir); "doğal benzerliğin" kökensel olarak "doğal im" modelinde tanımlanan ve sonradan uzlaşımsal im ya da sözlü veya yazılı bir dilin "terim"i olarak geliştirilen "tümel kavram"a indirgenmesi; hissedilir deneyimin verdiği tikel, zihin-dışı gerçekliklere dair önermesel yaklaşım; kişinin dolaysız ve doğrudan "sezgisel bilgi" teorisinin yerini aldığı, soyutlayıcı bilginin nesnelci modelinden kopuş (W. Courtenay).

Ockham'ın ontolojisinden ve felsefi semantiğinden yola çıkarak ifade edilen "Ockhamcı" tümeller teorisi esasen tümellerin sesli ya da yazılı, zihinsel terimler olduğu görüşünü destekler (Jean *Buridan, quaest. İn Met. Arist.*, VII, soru 15): Bir tümel "tekil şey"dir, "imleme yoluyla", "birçoktan çıkarsanabilir im" sıfatıyla tümel olan "ruhun tekil niyeti"dir (Ockham, *Summa Logicae,* I, 14).

Gerçekçilerle adcılar arasındaki tartışmalar esasen on ikinci ve on üçüncü yüzyıl tartışmalarını, özellikle İbn Rüşd'ün varlığının, Scot'çu biçimsel ayrım teorisinin ba-

şatlığının ve Ockham'ın felsefi anlambilimi ile ontolojisinin zıt yükselişinin damgasını taşıyan yeni bir kavramsal çerçeve içinde ele alırlar. Tartışmalar, tümellerin gerçekten var olup olmadıklarını (*utrum universalia existant in rerum natura*), bireylerin dışında mı yoksa yalnızca onların içinde mi varolduklarını (*utrum habeant esse separatum a singularibus vel existant in suis singularibus*), tek ve aynı şeyin aynı anda birçok kişide varolup olamayacağını, ya da özellikle aynı tümelin bütünüyle (*secundum se totum*) her bir tikelinin içinde, sayısal olarak çoğalmadan varolup olamayacağını bilmeye asgari ölçüde yöneliktirler. Tümellerin bireylerden ayrı oldukları varsayılırsa, bunların yalnızca düşüncede mi varoldukları yoksa düşüncenin dışında (*extra intellectum*) da mı varoldukları sorulabilir; düşüncenin dışında varoldukları kabul edilirse –"Platoncu" denen bir tezdir bu–, sorun, yalnızca yaratılmış şeylerin türlerini temsil eden İdealar sıfatıyla Tanrı'nın içinde varolup olmadıklarını ("Augustinusçu" denen tez) ya da tanrısal düşüncenin dışında kendi başına bir varoluşa sahip olup olmadıklarını bilmektir (Guathier Burley, *Super artem veterem Porphyrii et Aristotelis*, Venedik, 1497, fº 3vb).

Bütün bu dönem boyunca tümelin üç durumunun ayrımı sıklıkla yeni epistemolojik durumun terimleriyle formüle edilmiştir: ya, "çokun nedeni" (*causa multorum*) olduğu için –Tanrı'nın, Zekâların ve Göksel Cisimlerin durumu budur– tümel olan "nedensellik" tümeli (*secundum causalitatem*) ile "ayrımsızca imlediği ve hepsi için varsaydığı" "birçoktan çıkarsanan" zihinsel, sesli ya da yazılı terim olan "yüklemleme ya da anlam" tümeli arasındaki çiftyanlı ayrımla birlikte adcı (Jean Buridan, *Quaest. İn Met. Arist.*

VII, soru 15); ya da özellikle Wycliff'in (*De Universalibus*, I, ı) savunduğu nedenselleşme tümeli (= *ante rem*), iletişim tümeli (= *in re*), imleme ya da tasarım tümeli (= *post rem*) arasındaki üçlü ayrımla birlikte gerçekçi. *In re* tümelin ortadan kaldırılması, gerçekçi-olmamanın ayırt edici özelliği olarak görülebilir.

III. – Etiğe varış ve düşüncenin sonu

Ortaçağ etiği Aristoteles'in *Etik*'inin yayılmasıyla başlamadı. Kötülük ve günah üzerine din ulularının düşünmesi, Abélard'ın *Scito te ipsum*'undan itibaren felsefi bir ifade bulmuş olan bütün bir ahlak teolojisini besledi.[2] Ortaçağ etiği Aristoteles'i özümsemekle yetinmedi, Aristotelesçi mutluluk anlayışını ve felsefi ahlakı da kendi için geliştirdi. Bu teşebbüs, asla egemen olamasa da, yine de, yeterince varolabildi ve 1277 yılında açıkça mahkûm edildi. Sanat fakültesinde doğan, mevcut haliyle felsefi yaşamı yüceltmekten beslenen akım "radikal Aristotelesçilik" olarak adlandırılabilir, ama aynı zamanda "etik Aristotelesçilik" diye de adlandırılır. Felsefi tefekkürün etik ve

2) Abélard'ın etiğinin özelliği ahlak değerini *edim*'e değil *niyet*'e yönlendirmesidir. Günah, kötülüğe *rıza göstermektir*, fiilen *gerçekleşmesi* değil ("zihnimizin rıza gösterdiği şeyi gerçekleştirme edimimiz"). Sens Konsili, günah ediminin günahkarın suçluluğuna bir şey eklemediği tezini mahkûm etti. Augustinus, Abélard ve Aquinolu Tommaso'ya göre kötülük üzerine bkz. A. de Libera, "Le mal dans la philosophie médiévale", *in* H.Holzhey, edit., *Die Philosophie und das Böse, Studia Philosophica*, c. 52, 1993, Bern-Stuttgart-Viyana, s. 81-103.

metafizik anlamının yorumlanmasının hizmetindeki özel bir felsefi psikolojinin –Yunan-Arap Peripatosçuluğunun idrak teorisi– buluşmasıyla tanımlanır – Aristoteles'in "teoretik bilgeliği".

Etik Aristotelesçiliğin felsefi tutumu, kusursuz etik yaşam ve düşüncesi kendine özgü ve nihai kusursuzluk olan insanın insanlığının özünün gerçekleşmesi olarak felsefenin koşulsuz değeri tutumudur. Aquinolu Tommaso'nun *beatitudo imperfiecta* doktriniyle birlikte söylediğinin tersine, Aristoteles'in sözü –"insanlar gibi mutlu" (101a, 19-21)– bu yaşamın mutluluğunun, göksel ülkeye ayrılmış bir mutluluk kavramını kusurlu olarak gerçekleştirdiği anlamına gelmesi, daha ziyade "bu yaşamdaki insanlara mümkün olduğu haliyle *insani* bir mutluluk kavramını *kusursuzca* gerçekleştirdiği" anlamına gelir (R. A. Gauthier). Bu kusursuz mutluluk felsefi tefekkürdür, Tanrı'nın *ve ayrı tözlerin* metafizik bilinmesidir; yalnızca bu, "insanın idrakını yatıştırabilir (*quietare*)." Etiğin, metafiziğin ve psikolojinin çakışması Aristotelesçi bir hümanizmanın uzamını tanımlar. Çok şaşırtıcı biçimde, Büyük Albert, Maistre Eckhart, Gilles d'Orléans ya da Jean de Jandun gibi çeşitli şahsiyetler de bu alana dahildir. 1277 sansürleri, "dünyanın tek bilgeleri filozoflardır" (önerme 154) ve "felsefeye kendini adamaktan daha yetkin bir durum yoktur" (önerme 40) gibi önermeleri mahkûm etse de, "felsefe yapma" talebi yine de toplumsal bir gövdenin –*magistri artium*– iddialarının tek tezahürü değildir, aynı zamanda on dördüncü yüzyılın spekülatif Dominiken mistiğinin de işaretidir. "Filozof" kuşkusuz bir *entelektüeldir*, ama *idrak insanı* olması anlamında ve entelektüelliğin kendi özü içinde oluşmuş

insanın yazgısı olması anlamında bu böyledir. "Doğanın gerçek düzenine göre yaşayan ve insan yaşamının en iyi ve en yüksek sonunu elde etmiş her insan filozoftur" (Boethius de Dacie, *De Summo Bono*, § 31): Bu program yalnızca ustaları, öğretmenleri kapsamaz.

Dante'nin vurgulayacağı gibi, idraka göre yaşam, "bütün insan toplumunun sonu"dur (*De Monarchia*, I, 3, 1). "Olası idrak sayesinde kavramaya yatkın varoluş" içinde yatan bu yetkinlik, bir işlem olduğundan, düşünce, "ki tek bir birey buna erişemez, ne de tek bir aile, tek bir köy, tek bir site, tek bir özel krallık erişebilir", "idraka göre insanlar" aracılığıyla bütün olarak insanlığa hitap eder (I, 3, 4-6).

Felsefi yaşam modeli dünyevi monarşinin övgüsüne varsa da –el-Farabi'deki İmam-Filozofun yüceltilmesinin uzaktan yankısı, ki *İlahi Komedya* bunu, kendince, İmparator II. Frederick'in somut tarihsel şahsiyetinde bulur–, etik Aristotelesçilik Dante'de "Aritotelesçiliğin politikleşmesi" (R. Imbach) içinde gerçekleşse de, düşüncenin *sonu* ve insanın entelektüel *yazgısı* sorusu içinde daha genel olarak gerçekleşir. Felsefe ile teolojinin ayrımını aşan bir soru, nereli olunduğunun (Yahudi, Arap, Latin) tesadüfiliği ile konumun (ruhban, laik) karşıtlığını ve söylemlerin katılığını aşan bir sorudur.

Bizim *Ortaçağ felsefesinin ruhu* diye adlandırdığımız şey budur.[3]

3) Bu konuda bkz. A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1991.

